LA
DOTTRINA DELLA RESURREZIONE DELLA CARNE
NEI PRIMI SECOLI DELLA CHIESA

MEMORIA

Letta all' Accademia di Scienze Morali e Politiche
della Società Reale di Napoli

DAL SOCIO

ALESSANDRO CHIAPPELLI

NAPOLI
TIPOGRAFIA DELLA REGIA UNIVERSITÀ

1894

Estratto dal Vol. XXVI degli *Atti* della Reale Accademia
di Scienze Morali e Politiche di Napoli.

LA DOTTRINA DELLA RESURREZIONE DELLA CARNE

NEI PRIMI SECOLI DELLA CHIESA

Non vi ha forse dottrina della Chiesa che si sia svolta in modo così rapido ed organico come la dottrina della resurrezione della carne; nè forse altra che abbia esercitata così profonda azione sul costume e sulla vita cristiana. Il ricercare le origini e i primi svolgimenti onde s'andò ben presto componendo a dogma, è per molti rispetti di singolare importanza. Non solo perchè è questo un terreno, in tanto fervore di studi congeneri nel nostro tempo, pressochè inesplorato (1), ma perchè anche

(1) Per il Giudaismo dell'età di Cristo si trovano molti materiali sparsi p. e. nella classica opera dello Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalt. J. Chr.* II, 2 ed. 1886, nel lavoro dello Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen d. alten Israel und des Judenthums.* Giessen 1892 spec. p. 131-192. Per l'età Cristiana oltre le più autorevoli Storie dei dogmi, come quella del Thomasius e dell'Harnack, nel libro dell'Atzberger *Christliche Eschatologie* Freiburg, 1890, e nella ricca memoria dell' Haller, nella *Zeitschrift für Theologie und Kirche* II, 3 e 4 Heft. 1892, l'unico lavoro speciale che io conosca sull'argomento.

i documenti antichi che si riferiscono ad esso, pervenutici relativamente assai in buon numero, ci consentono di seguire con certa approssimazione il cammino che questa idea fece nella coscienza cristiana nei primi secoli, in mezzo alle resistenze e alle opposizioni aperte della cultura pagana e delle scuole eretiche. Quello che però conferisce uno speciale rilievo a cotal ricerca è l'aver noi qui dinanzi un elemento, il quale, accolto nell'organismo del dogma ecclesiastico, non ripete le sue origini da quelli influssi dell'Ellenismo che per diverse vie ebbe tanta parte nella formazione storica di quell'organismo dottrinale, come oramai dopo li studi recenti non è più lecito revocare in dubbio (1). Qui abbiamo anzi un ordine d'idee da cui repugnava tenacemente la cultura ellenica e che nondimeno si fissò nella chiesa cristiana come parte integrante del suo sistema. Nè la Gnosi eretica, nè la polemica pagana, nè la Gnosi cristiana degli alessandrini valsero ad arrestare lo svolgimento di questa dottrina che al principio del terzo secolo si può dire già dogma compiuto ed immutabile; nè i padri della Chiesa nelle età successive poterono aggiungervi alcunchè di nuovo, tanto la forma che ebbe fin dall'ora era precisa e definita.

(1) L'opera che negli ultimi anni ha meglio illustrata questa azione dell'Ellenismo nella formazione storica del dogma ecclesiastico è, senza dubbio, quella dell'Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1888-90, cfr. anche il bel libro dell'Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* 3 ed. Londra, 1891.

Il periodo in cui questa dottrina si svolge si può, dunque circoscrivere a poco oltre i due primi secoli della Chiesa. Ma prima di esaminare davvicino codesto lavorio del pensiero patristico, e per intenderne bene le movenze varie, il significato, giova delineare in pochi ma sicuri tratti gli elementi che fornivano a codesta opera ideale la teologia giudaica e il Nuovo Testamento, come premesse storiche di cui la genesi di quella dottrina fu come un intima conseguenza.

INTRODUZIONE

Gli antecedenti nella Teologia giudaica.

Codesti antecedenti storici nel Giudaismo non debbono tanto cercarsi nella teologia giudaica-alessandrina o ellenistica, quanto nella teologia più veramente nazionale e tradizionale che aveva la sua sede principale nella Palestina. L' idea della resurrezione dei corpi non poteva esser accolta dalla speculazione alessandrina che la sua dottrina antropologica ed etica fondava sul dualismo pitagorico-platonico e nel rispetto etico anche stoico, applicandone poi, col metodo allegorico, i principi all' interpretazione dell'Antico Testamento. Gli scritti di Filone d'Alessandria, ai nostri giorni oggetto di così assidue e fruttuose ricerche, ne fanno testimonianza manifesta. Come non vi scuopri *tracce* visibili di speranze messianiche, così non vi apparisce l' idea della resurrezione che ne è, come vedremo, in gran parte derivata. Anzi il corpo vi è descritto non come alcunchè di pregevole e di degno, ma come il lato animalesco dell' uomo, la fonte d' ogni male, (πονηρὸν φύσει, carcere in cui lo spiri-

to derivante dalla divinità è confinato (δεσμωτήριον) (1), il cadavere (νεκρὸν σῶμα) che l' anima è condannata a portare attorno seco (2); grave incarco che la incatena e l'opprime; sepolcro, donde essa dovrà risvegliarsi alla vera vita (3), secondo l'analogia orfico-platonica di σῶμα con σῆμα, che Filone riproduce (4). Come il corpo è composto dalla materia e questa per la sensibilità attirando le anime che specialmente sono terrene le corrompe, così è di grave impedimento all' anima, il cui compito etico consiste anzi nella liberazione dai legami del senso (5). Nè il corpo potrebbe giovare all' anima in un altra esistenza come quello che di natura sua è suscettivo di corruttela e di annullamento, onde la Genesi lo chiama Efron cioè fango (χοῦς), oppure ombra (σκιά) (6) ed è in sè qualcuna di morto (νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς ἀεί) (7). Tanto

(1) De ebriet. I 372 (Mangey) Leg. allegor, I, 95. De Migrat. Abrah. I 437. cfr. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung.* Berlin 1892 p. 7 ss.

(2) Leg. allegor, I 100, De Agr. Noe I, 301 ψυχὴ νεκροφοροῦσα.

(3) Migrat. Abr. I 438 Leg. alleg. I 65.

(4) De Just., 8 (II, 367) σῶμα ὃ κυρίως ἄν τις σῆμα καλέσειε.

(5) Leg. all. I, 32 (I, 64) III, 22. (I, 100) Sull'Etica e l'antropologia di Filone rimando, per tutti gli altri, al Siegfried, *Philo von Alexandria*, Jena 1875 p. 235 ss. Zeller *Phis. d. gr.* III 2, 389-416. Schürer *Gesch. d. Jüdisch. Volkes im Zeitalt. J. Chr.* 2 ed. 1886. p. 880 ss. Drummond, *Philo Judaeus or the Jew. Alexandr. Philosophy*, London 1888 II p. 295 ss.

(6) De Post. Caini I, 246 (Mangey) Confus., Ling. I, 417.

(7) Leg. alleg. I, 100.

anzi è lontano il pensiero di Filone dall' attribuire una immortalità al corpo, che non per la materialità sua lo riguarda come nemico dell'anima, sibbene perchè è fenomenico e mortale (1). Una vera e suprema felicità non è consentita all'anima se non in uno stato immateriale in cui sia spoglia di codesto impedimento (2), e ciò avviene in parte nell' estasi o nella contemplazione del divino, che, liberandoci dagli affetti terreni, ci distacca dal corpo quasi sia un morire dell' anima alla vita del corpo, come aveva detto Platone. Questo però è soltanto simbolo e preludio del compiuto affrancamento che non può darsi se non in una felicità ulteriore e trascendente (3), ossia nel ritorno dell'anima al suo primitivo stato incorporeo, di cui vengono fatti partecipi soltanto coloro si son tenuti lontani da questo corpo sensibile e non ne hanno esperimentato il malefico influsso.

Anche in altri scritti alessandrini, che si sogliono designare col nome di Apocrifi dell'antico Testamento, nei quali l' influsso dell' Ellenismo è evidente, noi ritroviamo chiaramente affermata l' immortalità dell' anima, ma nessuna traccia dell' idea giudaica d' una resurrezione dei corpi. L' autore del Libro della Sapienza, non anteriore certo al secondo secolo avanti Cristo, e, com'è noto, scrivente sotto l'influsso di dottrine platoniche e specialmente

(1) Drummond, Philo Judaeus ec., II 296.

(2) Leg. all. III, 14 (I, 95).

(3) De Sacrif. Abel. et Cain. 2, 3. De Confus. ling., 17: De Gigant. 3, De Somn. I, 22 e ss.

stoiche, e nello stesso spirito di Filone, descrive a più riprese la vita futura come necessaria sanzione del bene e del male di questa (2, 21-3, 10 5, 15-17). L' anima che preesisteva alla sua unione col corpo (8, 19 s), e vi è discesa come in un carcere (9, 15), non patisce morte colla morte di questo (3, 2 s.). La vera morte è la corruzione di essa, non il disolvimento del corpo (2, 23), che non è se non un « rivestimento terreno » (γεῶδες σκῆνος) destinato a ritornar polvere (15, 8) (1). — Nello stesso ordine d' idee si muove, egualmente informato dalle dottrine stoiche, il quarto libro dei Maccabei, dove il concetto dell' immortalità non ha la forma della credenza farisaica nella resurrezione, bensì quella comune ai Giudei ellenisti della fede in una sopravvivenza delle anime sante nel cielo, o nel seno d' Abramo (13, 16), dove Eleazaro e la madre coi sette figli che hanno sofferto il martirio, godono piena beatitudine (17, 18 cf. 15, 2) (2).

Per la stessa ragione avvenne che tutte quelle sette

(1) Alcuni passi di questo scritto 3, 7 s., 4, 20 s. 5, 1 ss., potrebbero far credere che vi si alluda ad una resurrezione dei morti. Ma che non sia così, si veda dimostrato dal Gröbler, *Studien und Kritiken*, 1879 p. 690 s. e Haller, *Zeitschrist für Theol. und Kirche* 1892 p. 276.

(2) Sui due luoghi di questo scritto (13, 14; 18, 17), nei quali si potrebbe vedere l'idea della resurrezione dei corpi, si vedano, fra gli altri, il Freudenthal, *Hellenist. Studien* I p. 67-71 e Schürer op. cit. II, 768.

giudaiche che ebbero contatto anche indiretto coll'Ellenismo, come i Sadducei e i Samaritani, (1) resistessero a codesta credenza popolare nella resurrezione. Più manifesto questo apparisce per gli Esseni, dei quali oggi, salvo poche eccezioni, i più autorevoli critici consentono nell'ammettere la dipendenza dalla filosofia greca. Come attesta il Flavio, (2) mentre gli Esseni escludevano ogni immortalità del corpo e della materia, insegnavano che l'anime formate dal più puro etere, ad esso agognano di ritornare liberate che sieno dalla schiavitù carnale; e che le buone fra esse, giunto il sospirato termine, se ne vanno in un luogo al di là dell'oceano, descritto in modo simile all'isola dei Beati nella II Olimpica di Pindaro, mentre le anime malvage precipitano nelle oscure regioni dei tormenti. Così deviando dalla fede popolare nella resurrezione, gli Esseni annunciavano l'immortalità dell'anima immateriale (3), ricolle-

(1) Pseudo-Tertull. adv. haer. 1.

(2) Bello Ind. II, 8, 11. φθαρτὰ μὲν εἶναι (λέγ.) τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν κτλ. Che tutta questa descrizione ricordi un luogo del libro di Enoch 22, 1, s. non si può negare all'Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums* 1884 p. 129 s. ma non è tale da escludere l'evidente impronta ellenica che vi scuoprono lo Zeller, lo Schürer, il Lucius, e confermata dall'altro elemento, la dottrina della preesistenza dell'anima, ignota al mondo giudaico.

(3) Zeller *Philos. d. Griech* V, p. 297. Di fronte alla testimonianza del Flavio perde ogni valore, a malgrado le osservazioni in difesa dell'Hilgenfeld, (Op. cit., 135), l'attestazione contraria

gandola ad un altra idea estranea al Giudaismo e d' origine schiettamente ellenica (pitagorico-platonica), la preesistenza dell' anima.

Invece l' altra dottrina della resurrezione della carne è chiaramente significata dall'autore del secondo libro dei Maccabei, che nonostante la sua origine alessandrina, mostra di aver avuto contatto colla teologia giudaica di Palestina. Chi paragoni le parole del vecchio Eleazaro prima di morire, « morto o vivo non sfuggirò alla mano dell' Onnipotente (6,26) », colle espressioni dei martiri Maccabei i quali ripetutamente accennano alla speranza che le loro membra un giorno risorgeranno (1), e del vecchio Razis che prima di far violenza al proprio corpo, per non cader nelle mani dei nemici, invoca il Signore affinchè un giorno glielo restituisca (14,46), è naturalmente indotto a credere che qui non si parli della resurrezione dei morti soltanto in modo figurato come in alcuni luoghi dell' antico Testamento, e come ha pur creduto qualche recente critico (2), bensì di un vero risorgere del corpo mortale.

d' Ippolito Philos. IX, 27. ἔρρωται δὲ παρ' αὐτοῖς ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος. ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσεσθαι ἀθάνατον κτλ.

(1) 2 Macc. 7, 11. καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι. Ib. 14. πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ κτλ. Lo stesso significato hanno i sacrifici pei morti fatti da Giuda Maccabeo, e la giustificazione ch'egli ne dà 2 Macc. 12, 44 — 46.

(2) Dähne, *Geschichtl. Darstellung der jüd. alexandr. Religions*

Così dunque la letteratura ellenistica, in quanto riman fedele all'intuizione platonica della materia come fonte di ogni male e del corpo per sè stesso corruttibile, repugna dall' idea della resurrezione di esso. Questa idea ha invece la sua vera sede nel Giudaismo di Palestina.

Sebbene il concetto dell' immortalità del corpo sia razionalmente in antitesi coll' idea dell' immortalità dello spirito, poichè quanto più l' immortalità di questo sembra derivare dalla immaterialità sua tanto più resulta esclusa l'indissolubilità del corpo materiale, e perciò dove troviamo chiaramente affermata quella, come nell' Ellenismo, questa non apparisce, nondimeno è storicamente innegabile che queste due intuizioni corrono parallele e si corrispondono nel giudaismo. Non ci possiamo aspettare dall'antico Israele la idea della resurrezione dei corpi, la quale per un certo rispetto suppone già chiara e definita quella d' una vita futura. Senza voler entrare qui in un argomento così controverso e disputato variamente com'è questo, la conclusione però in cui sembra oggi vi sia il maggior consenso della critica biblica è che l'antica credenza popolare nello *Sheol*, la regione oscura e triste ove dormono le ombre dei morti, ammessa pure dai Profeti e legislatori d'Israele, non era entrata nel sistema morale e religioso di quel popolo (1). Il sublime libro di Job, e l' Ecclesiaste,

phil. II, 187 s., cfr. invece Schultz, *Alttestamentliche Theologie* 2 Aufl. p. 809.

(1) D. Castelli, The *Future Life in Rabbinical Literature*, in Jewish Quarterly Review I, 4. 1889 p. 314 ss., e Schwally, Das

gli scritti dei profeti come Geremia e alcuni Salmi ne sono prove non dubbia. Il terribile problema della ineguale distribuzione dei beni e dei mali nella vita, e della possibilità di conciliare la provvidenza di Jahveh colla felicità dei malvagi, si era presentato alle menti più alte; ma, come apparisce dal libro di Job, l' antica coscienza d' Israele, quivi rappresentata dai saggi Themaniti, era impotente a risolverlo, come quella che non riconosceva altra sanzione del bene e del male fuori di questa vita. I beni della terra, la prosperità della famiglia, la longevità, sono segni visibili della benedizione di Javeh; le sciagure d' una casa e d' un popolo dimostrano che la mano di lui se n' è allontanata. La conclusione del libro di Job, comunque se ne giudichi, prova che l' idea d' una vita futura, sanzione di questa, non è balenata ancora (1). L' infelice Idumeo che, nella sua confusione, è costretto a confessare che la mente umana non può nè deve scrutare i secreti arcani della Provvidenza, riconosce che il problema è insolubile, e fa sentire che egli si muove ancora nell' antica intuizione israelitica dell' età patriarcale, che si rappresentava lo *Sheol* come luogo d' oscurità e di tenebra mutale (10, 21), regione obliviosa, onde non è speranza di ritorno o di resurre-

Leben nach dem Tode, nach der Vorstellungen des alten Israel und des Judenthums in Zeit. I. Chr. Giessen 1892.

(1) Cahen, *Exquisse sur la phil. du livre de Job.* p. 66 nella Bibbia del Cahen. Renan, *Le Livre de Job.* p. LXXX e segg. 1860 Castelli, *Della Poesia Biblica* p. 540 e sg. 1878.

zione (14, 12). Nè Geremia, nè i Salmisti più antichi (nemmeno l'A. del Salmo LXXIII), nè il saggio autore dei Proverbi, nè molto più tardi il Siracide (1) e il libro di Tobia, meglio risolvono il problema; poichè l'idea dell'immortalità dell'anima che avrebbe offerta una soluzione immediata e facile alla angosciosa incertezza, non vi apparisce mai, almeno nel significato filosofico e morale che noi le attribuiamo.

Ma col volger del tempo, e forse dopo l'esilio di Babilonia, le credenze degl'Israeliti andarono soggette a profonde trasformazioni, e dall'oscura escatologia popolare dell'età primitiva d'Israele, si svolse, come sembra, l'idea d'una vita futura, nella doppia forma della immortalità dell'anima e della resurrezione dei corpi. La speranza di esser salvato dalla triste e tenebrosa dimora dello Sheol e di poter vivere in cielo presso Dio, si trova forse per la prima volta fugacemente espressa nel Salmo XLIX che si può riportare a non antica età; dove l'altra forma di dottrina intorno ad una vita futura, la resurrezione dei morti, sembra essersi svolta alquanto più tardi. Che sia penetrata nella religione giudaica per influssi persiani è opinione tenuta da molti critici, ma non

(1) Che in alcuni passi del Libro di Sirach, come 1, 13; 48, 11: 7, 17 non si alluda propriamente alla vita futura e molto meno alla risurrezione dei morti, dimostra anche lo Schwally op. cit. 158, ss. Lo stesso dicasi del libro di Tobia che pure riproduce le antiche intuizioni israelitiche, anche più chiaramente dell'Ecclesiaste.

accolta da altri i quali negano anche che nelle parti più antiche del Zend-Avesta si trovi veramente l' idea della resurrezione dei morti, e che in ogni caso, la resurrezione Zoroastrica differisce dalla resurrezione giudaica, perchè è resurrezione dei morti, non resurrezione dei corpi, i quali per la religione iranica erano dopo morte, qualcosa d'impuro (1). Comunque sia di ciò, a noi pare indubitabile che questa idea possa spiegarsi coi presupposti essenzialmente giudaici, e come uno svolgimento spontaneo delle antiche credenze d' Israele. Poichè lo Sheol era rappresentato come un soggiorno oscuro, e la condizione delle anime, i *rephaim*, simili ai Manes dei Latini e più ancora agli εἴδωλα omerici, più ombre che cosa salda, appariva come un sonno indistinto, formata che fu l' idea d' una vita futura, il passaggio dall' una all' altra dovè apparire come un risveglio e una risurrezione. E nell' idea ancora oscura di questa dovè aver parte anche il corpo, tanto più che lo Sheol non era solo la regione tenebrosa e obliviosa degl' inferi o dell' Ade, ma talora era confuso colla fossa o col sepolcro (2); e il risorgere da questo doveva significare un ridestarsi del corpo.

Ma la vera sorgente di codesta credenza fu la idea

(1) Van den in Gheyn *Revue des Religions*, 1889 n. 3 p. 202 ss. cf. Schwally op. cit. p. 149 ss. La derivazione della idea giudaica della resurrezione dal Mazdeismo è sostenuta, fra gli altri, dall'Havet, *Le Christianisme et ses origines* III, p. 346 seg.

(2) Kahle, *Biblische Eschatologie* 1870.

messianica, colla quale la troviamo in dubbiamente connessa. Ecco perchè si delinea per la prima volta in un libro apocalittico, il libro di Daniele, all'età dei Maccabei. Gli altri luoghi dell' antico Testamento che si citano, come contenenti accenni alla resurrezione dei morti (1), anche prescindendo dal capitolo d' Isaia dalla critica più rigorosa non tenuto per autentico, ne parlano soltanto in un modo figurato, come di un simbolo che sta a rappresentare il risorgere del popolo d' Israele, la cui condizione pareva talora simile a quella d' un morto (Baruch, 3,10 e segg.). Nè è più vero che ad una resurrezione dei morti si accenni nel libro di Job; (p. e. XIX, 25), perchè se l' autore del poema avesse accolta questa credenza, in questa e non nell' imprescrutibile onnipotenza divina avrebbe trovata la soluzione del problema. Ed egualmente nel celebre capitolo di Ezechiele la resurrezione dei morti, rappresentata in una visione, non è che un simbolo e una promessa della resurrezione d' Israele (2), poichè al veggente pare incredibile e da aspettarsi solo da un miracolo di Javeh (Ezech. 37,3). Ma come dalla visione del miracolo alla fede nella realtà del fatto era facile e naturale il passo, così fu facile ai Farisei nell' età dopo l' esilio di Babilonia piegare altri luoghi scritturali a questo significato prendendo alla lettera espressioni figurate come questo « Io faccio morire e faccio vivere (Deut. » 32,39) « Jahveh fa morire e fa

(1) Hosea, VI 1, sgg. Jesaj. XXVI, 19. Ezechiel, XXXVII, 1-14.
(2) Ezech. 37, 11, 12. cfr. Schwally o. c. 115.

vivere: fa scendere allo Sheol, e ne fa risalire » (I Sam. 2,6 e i luoghi citati di Hosea ed Isaia).

Ora l' intimo nesso della speranza nella resurrezione coll'idea messianica, checchè ne dica qualche critico recente (1), apparisce evidente dal libro di Daniele (12,2 sg.) e dai così detti Salmi di Salomone (3,16) (2). Se nei due luoghi si dice che i giusti risorgeranno « a vita eterna », in questa espressione, secondo l'ordine d' idee che domina in questi libri, non può trovarsi significato altro che la vita nel regno messianico. Nè poteva essere altrimenti; perchè il desiderio ardente di aver parte a questo regno di liberazione, doveva necessariamente estendere la speranza anche alla resurrezione corporale, essendo il regno messianico un fatto necessariamente sensibile nelle sue forme come quello che doveva restaurare la vera grandezza d' Israele e compensare i lunghi dolori del popolo oppresso. Solo più tardi i due concetti della vita nel regno Messianico, e della ζωὴ αἰώνιος si andarono distinguendo.

Conseguenza necessaria di questo intimo nesso originario della speranza nella resurrezione colla escatologia messianica è che la forma più antica e prevalente nel giudaismo di quella credenza circoscrive il fatto della resurrezione

(1) Stähelin, in *Jahrbücher für deut. Theologie* 1874 p. 199 ss. cfr. Schürer, *Gesch. des Iüd. Volkes ecc.* II p. 457, 1886, e Drummond, *The Jewish Messiah* 1877 p. 360 ss. Wellhausen, Die *Pharisäer und die Sadducäer*, Gseifswald 1874.

(2) Cito l'edizione del Fritzsche, *Libri Vet. Testam. pseudo-epigraphi.* Lipsiae 1871 p. 5.

ai soli giusti nel giorno messianico. Soltanto assai tardi si parla chiaramente d'una resurrezione universale, ora prima ora dopo l'avvento di quel regno. La prima sembra prevalere già nel libro di Daniele (1), e conservarsi più tardi nella tradizione dei Farisei (2), e nella letteratura apocalittica. La seconda, amplificazione della prima, apparisce in alcuni scritti giudaici degli ultimi tempi e si svolge poi nel Cristianesimo che presto distingue l' ἀνάστασις κρίσεως dall' ἀνάστασις ζωῆς. Che la prima prevalesse nel Giudaismo parrà naturale a chi pensi che la resurrezione dei grandi profeti e dei santi era per la fede popolare un preludio dell'aurora messianica; e anche i martiri Maccabei affermano vigorosamente la speranza che il risorgere della loro carne sarà un premio del loro sacrificio (3). D'altronde l'idea d'una resurrezione universale implicava una grave difficoltà, una « pietra d'inciampo », la resurrezione degli empi. Ora gli accenni a questo non mancano certo anche prima dell'Apocalissi di Giovanni, ma sono molto rari e

(1) Hilgenfeld, *Die Judische Apokalyptik*, Jena 1857, p. 45 Schwally. Op. cit. 33. s.

(2) Joseph. Antiq. 18 1, 3. (Dindorf. I 694). Bell. Jud. II, 8. 14. Giuseppe non parla di *ἀνάστασις* per ragioni forse di prudenza politica. Egli dice che l'anime rivivono (*ἀναβιοῦν*), volendo significare che assumono un altro corpo (*μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα*). Ma che questa trasmigrazione delle anime sia ben lontana dalle idee farisaiche, è fuor di dubbio cfr. Schwally p. 169.

(3) 2 Macc. 7, 9 εἰς *αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει.*

incerti. Alla gloria e alla maestà del regno messianico bastava solo la resurrezione dei giusti. L'altra non aveva un valor pratico, bensì solo un carattere drammatico. Tanto più quando all'antica rappresentazione dell'Ade biblico o dello Sheol s'andò innestando l'idea delle pene ivi riserbate ai malvagi. Ora l'idea d'una tale sanzione apparisce per la prima volta nel così detto libro di Enoch dove anche si disegna come una forma di transizione l'idea d'una doppia resurrezione (1), che ritroviamo più chiara nell'Apocalissi di Giovanni. Lo stato delle anime nel periodo intermedio fra la morte e la resurrezione vi è rappresentato come una vita consapevole e personale, nella quale sono già stabiliti i premi e le pene. All'irrompere del regno messianico, avviene il giudizio che discerne i buoni dai malvagi, e quelli avvia alla resurrezione eterna (91, 10; 92, 3), questi all'eterna desolazione (90, 17, ss; 100, 1. ss.) (2). Invece nelle parti più recenti dello scritto, probabilmente post-cristiane, si afferma risolutamente la resurrezione universale. La morte renderà tutti coloro che prese non solo dai sepolcri, ma dalla solitudine dei deserti e dalle profondità del mare (61, 5; 51 1 cfr. Apocal.).

Che questa credenza estranea alla teologia alessan-

(1) Sulla quale cfr. Schwally op. cit. p. 177 ss.

(2) The Book of Enoch translated by Schodde, Andover 1882, Hilgenfeld Jud. Apokalyptik p. 123 ss. Schwally. op. cit. p. 138 s. Deane *Pseudoepigrapha, account of apokr. Sacred writings*, Edinburgh 1891 p. 49.

drina del tempo, e negata esplicitamente dai Sadducei, fosse, in questo periodo ultimo del Giudaismo precristiano, largamente penetrata nel sistema per così dire ufficiale del Farisaismo, non solo l'argomentiamo da altri scritti non intieramente giudaici benchè giudaizzanti nel loro spirito (1), ma anche retrospettivamente da una serie di documenti che, quantunque d'origine post-cristiana e più recente, riflettono le antiche dottrine dei padri, trasmesse per tradizione non interrotta ed immutata, voglio dire la letteratura Talmudica e Rabbinica. Noi possiamo quindi sicuramente trar partito dagl'insegnamenti della Mischna e dal Talmud sulla resurrezione per illustrare la dottrina cristiana corrispondente. Ora dalle belle ricerche del Weber sulla teologia dell'antiche Sinagoghe, desunta da codesta vasta letteratura, alle quali principalmente qui ci riferiamo (2) riproducendone le sostanziali conclusioni, risulta che la idea della resurrezione dei morti (*tehil hammotim*) vi è tanto pur efficacemente affermata, quanto men chiaramente vi è delineato il concetto della immortalità dell'anima; o per meglio dire quella vi tiene generalmente il luogo di questa. Una tale incertezza ha la sua principale

(1) Apocal. Baruch 30, 1-5; 50, 1-51, 6. IV Esr. 7, 32 (Frietzsche *Libri vet. Test. pseudepigraphi* Lips. 1871) Testam. XII Patriarc. Jud. 25. Benjam. 10. Oracul. Sibyllina II, 221, sgg. VIII, 205, ed. Alexandre 1869.

(2) Weber, *System der altsynagogalischen Theologie* Leipsg 1880. Debbo molte grazie all'egregio amico Prof. Castelli, per gli efficaci aiuti che ha dato a questa parte della mia ricerca.

ragione in ciò che il concetto e il termine di vita futura (*olâm habbâ*), come contrapposto alla vita presente (*olâm hazzê*) nei libri talmudici e nei Midraschim, non ha un senso ben definito e costante (1); ed ora sta a significare l'esistenza dell'anima separata dal corpo (non sempre come credeva il Maimonide), ora invece indica la ventura età messianica, collegata col risorgimento politico e religioso d'Israele. Codesta oscillazione, rispondente a quella che nel N. Testamento ha l'espressione di « regno dei cieli », ci spiega molti fatti. In quanto il Giudaismo oltrepassa i limiti d'una religione nazionale, e l'Jahveh biblico divenuto Adonai (il Signore) nella letteratura rabbinica, non restringe la sua opera di giustizia ai figli d'Israele, ma abbraccia tutte le genti, in tanto vi penetra l'idea d'una vita immortale dell'anima dopo la morte, e della resurrezione dallo Sheol di cui sono partecipi tutti gli uomini. A questa veduta più liberale, e che sembra accolta in un periodo più recente dal Farisaismo, come era passata nel Cristianesimo, diè una formola precisa Rabbi Joshua « i giusti di tutte le nazioni avranno parte nel mondo avvenire » (*Toseftà Sanhedrin* C. XIII). Ma già anche in uno dei luoghi classici del Talmud sulla resurrezione dei morti (*Sanhedrin* 105 a) si annovera fra gli esclusi dai godimenti del mondo avvenire anche Balaam, il quale, come è noto, non apparteneva al popolo ebreo; e si aggiunge anche « Ma gli altri (cioè gli altri non ebrei)

(1) Weber op. cit. 382 ss.

potranno averne parte » Ed egualmente in un passo della Mischna s' insegna che come i nati son devoti a morte, cui i morti son destinati a risorgere (*Aboth*, IV, 22).

Ma poichè la speranza della resurrezione era congiunta alla fede nella venuta messianica, è naturale che questa come quella apparisse quasi una prerogativa del popolo di Dio o di Israele, e più specialmente dei martiri e dei giusti che avevano sofferto nei periodi di oppressione del popolo eletto. Perchè costoro non avrebbero dovuto partecipare al risorgimento e alla gloria messianica? Quanto men chiara era l' idea della sopravvivenza immortale delle anime la quale avrebbe offerto una finale soluzione suscitando il convincimento che le anime di quei santi vedrebbero dal loro soggiorno di beatitudine l' adempimento delle promesse messianche, tanto più era naturale l' immaginare che i giusti tornassero di nuovo in vita a godere di ciò che avevano sperato . di ciò che gli aveva confortati a sostenere il martirio e la morte. Questo è il mondo avvenire di cui il Talmud dice gl' Israeliti saranno fatti partecipi, salvo alcune categorie di peccatori che uno dei passi citati (*Sahnedrin* C. XI) diligentemente enumera. Dai Patriarchi sino al compimento dei tempi i figli d' Israele dovranno per giustizia godere del risorgimento messianico , non altri. « Rabbi Chiya figlio di Abba diceva: la pioggia è maggiore della resurrezione dei morti, perchè questa è per l' uomo, e quella per l' uomo e per gli animali; la resurrezione dei morti è per Israele, e la pioggia è per tutte le nazioni. (*Beresshith Rabba* § 13. cf. *Vayrà Rabba* § 13) La resurrezione è solo pei giusti, la pioggia e pei giusti

e pei peccatori » (*Jamanith* 7 a); motivo questo che noi risentiamo sulla bocca di Gesù (Matth 5, 45). Nè meno recisamente dice un altro scritto talmudico (1) « come potrebero coloro che sono senza Dio rivivere di nuovo, essi che anche nella lor vita son morti? mentre i giusti anche nella morte sono viventi ».

Da questi e da molti altri luoghi apparisce manifesto che la resurrezione è rappresentata come un privilegio d' Israele, e specialmente dei giusti di questo popolo, (gli altri sono eguagliati ai pagani ed idolatri), come preludio al regno messianico, che perciò deve precedere di poco l' età messianica e inaugurarla (2). La regione ove essa avviene è quindi la terra promessa (*Chetuboth*, 111) e quivi dovranno esser ridotti per vie sotterranee anche quei figli d' Israele che furono sepolti fuori d'essa (come Mosè) per poter risorgere dalla terra santa. Ma codesta resurrezione messianica non tiene così il campo che talora non baleni l' idea d' un mondo avvenire come alcunchè di durevole e d' universale, e non sia consentito di partecipare a codesta vita eterna e all' unione con Dio agli eletti di tutte le genti (3). Come in altri Apocrafi dell' antico Testamento (Enoch, Apocalisse di Baruch, IV Esra)

(1) Il *Beresch Rabba* citato dal Weber op. cit. p. 372.

(2) Talmud di Gerusal. *Sabbath* I, 5 Shekalim, III, 4.

(3) Il Weber o. c. p. 372 e dietro lui l'Haller o. c. p. 282 affermano troppo recisamente che « una resurrezione universale non si dia » negli scitti rabbinici.

e come troveremo nell'Apocalisse del N. Testamento, anche negli scritti Talmudici son combinate talore le due resurrezioni, l' una messianica e parziale, l'altra universale precedente l' ultimo giudizio (1). Questo risulta chiaro dal seguente luogo talmutico (*Tanà debè Eliyahu.* 5) « Il Santo — il benedetto — opererà una resurrezione de' morti ai tempi del figlio di David (il Messia) per dare un premio ai più amici e a quelli che lo temono, ed opererà una resurrezione dei morti nel mondo avvenire per dar giustizia e ragione ». E che codesta ultima resurrezione segua alla fine del mondo presente lo conferma un altro libro rabbinico (*Sifrè* Deuter § 357) dove si dice che Dio mostrò a Mosè prima della sua morte tutto il mondo dalla creazione fino alla resurrezione dei morti.

Sull' esistenza nella vita futura, nell' olàm habbà, è naturale che s'alternino quindi due diverse intuizioni. Nella pittura del regno messianico sulla terra domina sempre una tinta sensibile; dove prevale quindi codesto significato della vita futura, dovrà apparire una rappresentazione materialistica. Quindi è che talora si parla della generazione corporale dei giusti, del grande banchetto ove gli eletti si ciberanno delle carni del Leviathan e del Behemoth (*Pesikta*, 188 b), e così di altri piaceri sensuali, e perfino di peccati che in quell' età saranno consentiti ai Santi (*Tanchuma Schemini*, 4). Dove all' incontro prevale il concetto d' una vita immortale, an-

(1) Castelli, *Jew. Quarterly Review* 1889 p. 336.

che la resurrezione acquista un significato più spirituale. Un curioso dialogo fra Giacobbe ed Esau mentre ancora sono nell' utero materno, riferito in un Aggada, termina coll' assegnare a questi il mondo terreno, a Giacobbe invece il mondo avvenire come contrapposto a quello, ed esente da ogni vestigio di sensualità (1); conclusione questa confortata di un altro luogo talmudico (*Berach* 17 a), dove è pur detto che non come questo mondo è il mondo futuro, nel quale non ha luogo il mangiare nè il bere, nè il generare, nè l'operare, e dove i giusti, incoronati, seggono contemplando la gloria di Dio.

Non giova al nostro proposito ricercare se la vita dopo la resurrezione secondo l' escatologia dei talmudisti, sarà eterna o cesserà dopo un periodo più o men lungo; quali sieno le categorie degli esclusi dalla resurrezione, o che divenga dell' anima dalla morte del corpo al giorno della resurrezione; o infine se vi sia un vero concetto dell' immortalità dell'anima nella letteratura rabbinica. Invece importa il vedere come sia rappresentato il processo della resurrezione, e sopratutto come ve ne sia dimostrata la razionalità. Perciò che attiene al primo punto, un forte colorito realistico e materialistico riveste costantemente la rappresentazione di quell' avvenimento. Non solo si dice (*Sanhedrin* 91 b) che tutti i morti risorgeranno nello stesso stato in cui erano al tempo di lor morte, e che solo Dio riparerà ad ogni infermità corporale per rendere i difettosi e gl' infermi degni della perfetta beaditudine, ma

(1) Jalkut Schim. Beresch, 111. Weber altsyn. Theol. p. 383.

si descrivono con minuta cura i momenti del dramma solenne. Al primo squillar della tromba celeste si commoverà la terra; poi si separerà la polvere, si raccoglieranno indi le ossa dei morti; poi si rincalderanno le loro membra; e su di esse si distenderà la pelle; poi lo spirito animatore penetrerà i lor corpi; e infine divenuti viventi sorgeranno in piedi e colle loro vesti (*Othioth* di Rabbi Akiba 17 e). Questo e altri luoghi dimostrano che il corpo futuro sarà per la materia e per la sua struttura sostanzialmente identico al corpo presente. E la grossolana rappresentazione materialistica si spinge a tal segno da attribuire al corpo risorto lo stesso rivestimento onde fu deposto cadavare nel sepolcro: rozza immaginazione che un Rabbi Meir (*Sanhedrin* 90 b) cerca di giustificare coll' analogia (che troviamo anche in Paolo I Cor. 15, 35-42) del grano il quale, deposto nudo nella terra, ne esce ricco di sì bella veste.

Quest' ultimo esempio ci conduce a parlare del metodo onde i Farisaismo rabbinico s' argomenta di giustificare con parvenza di razionalità il dogma della resurrezione. Il qual metodo in generale si riassume nel largo uso dell' immagine, dell' analogia e dalla parabola; ma non si che talora non apparisca un tentativo di dimostrazione.

Non mancano nelle discussioni ghemariche argomenti dedotti dall' autorità della rivelazione. E richiederebbe troppo lungo discorso il vedere con quali strane interpretazioni di passi scritturali nella Mishna e nel Talmud, i dottori rabbinici si argomentano di ricavarne testimonianze della resurrezione. Ci basti notare che in alcune discussioni compariscono i Sadducei a disputare contro

Rabbi Gamaliele ed altri (cf. *Sanhedrin* 90 b) sulla resurrezione dei morti, al modo che nel N. Testamento i Sadducei disputano sullo stesso argomento con Gesù (1).

Ma se contro i Sadducei i dottori del Farisaismo usavano valersi di prove scritturali, discutendo con altri ricorrevano a prove razionali. Allo stesso Gamaliele un imperatore Romano, come sembra, dimandava come fosse possibile resuscitare dalla polvere. Alla domanda rispose la figlia del Rabbi. Nella nostra città sono due vasai; uno forma i vasi dall' acqua, un altro dall' argilla. Chi è più lodevole dei due? L'imperatore rispose. Colui che gli forma dall'acqua — Ed ella replicò: Se Dio dunque forma gli uomini da un liquido, non li formerà di nuovo tanto più dall'argilla o dalla polvere? (2)

Con un altro paragone era illustrata la possibilità della resurrezione nella scuola di Rabbi Ismael. Se gli oggetti di cristallo, vi si diceva, che si lavorano col soffio dell' uomo quando si rompono possono accomodarsi (rifondersi, spiega l' Isaacita), i mortali che son formati dall' abito del Santo benedetto quanto più potranno ricomporsi? (*Bereschiht Rabba* § 14). Si narra anche che a un eretico (forse uno gnostico, come congetturano l'Hamburger e il Castelli (3) il quale faceva la stessa doman-

(1) Matth. XXII, 23-33 Marc. XII, 18-27. (Luc. XX, 27-40).

(2) Presso il Castelli Jew. Quart. Review. 1889 p. 323.

(3) Il termine *Mina* che trovasi nel miglior codice e nelle migliori edizioni, spesso significa « cristiani ». Ma poichè questi credevano alla resurrezione dei corpi, è più naturale il pensare a uno

da dell' Imperatore a Gamaliele, questi rispondesse « si può paragonare a un re mortale, che ordinò ai suoi servi di andare a fabbricargli grandi palazzi in luogo ove non era nè acque nè terra: andarono e glieli fabbricarono. Ma dopo alcun tempo i palazzi rovinarono. Allora disse loro d'andare a fabbricarli dove era acqua e terra. Gli risposero: non possiamo. E il re si adirò contro di loro e disse: Gli avete costituiti prima in luogo ove non era nè acqua nè terra, ora che acqua e terra v' è, non lo dovete tanto più? — E il dottore seguitava citando all' incredulo esempi di generazione propria e spontanea d' animali.

Più arguta è la risposta data ad un altro eretico che disse ad un Fariseo « Guai a voi peccatori i quali dite i morti rivivano. Se i vivi muoiono, i morti possono essi rivivere? Questi rispose: Guai a voi peccatori che dite i morti non rivivano. Se quelli che prima non erano vivono, non potranno tanto più rivivere coloro che eran già vivi? »

Questi argomenti analogici e ipotetici non erano però i soli onde il Faisaismo cercava di giustificare questa deliziosa speranza. Vi concorreva altresì una motivazione morale e religiosa, che, come vedemmo, fu forse una delle cause del sorgere di codesta credenza, e che ritroveremo più tardi ampiamente svolta dagli apologisti cristiani; la esigenza, cioè, che la giustizia divina estenda la sua sanzio-

gnostico o un pagano Hamburger, *Real Encyclopaedie* I, 127. Castelli. l. c. n. 4.

na di premio e di pena anche al corpo come complice del peccato. Ed è notevole che questo concetto apparisca in un dialogo fra il Rabbi Jehuda il Santo e l'Imperatore Antonino (Sanhedrin. fol. 91), riferito dunque a un tempo in cui appunto questo stesso concetto d'altronde apparisce per la prima volta nella letteratura cristiana, nello scritto sulla resurrezione dei morti di Atenagora, contemporaneo di Marco Aurelio; senza che ci sia dato di stabilire se i due scritti siano indipendenti, o quale dei due dipenda dall'altro. L'imperatore dunque poneva al Rabbi la seguente quistione. « Il corpo e l'anima potrebbero liberarsi dal giudizio così. Il corpo può dire: l'anima ha peccato; perchè dal giorno che si è separata da me, io sono come pietra immobile nel sepolcro. E l'anima può dire: il corpo ha peccato, perchè dal giorno che me ne sono separata, ecco io volo per l'aria come un uccello. Il Rabbi gli rispose. Io ti dirò una parabola alla quale tutto ciò è simile. Un re mortale aveva un giardino pieno di belle primizie, e vi pose due guardiani, l'uno zoppo l'altro cieco. Lo zoppo disse al cieco: Bei frutti primaticci che io vedo nel giardino; vieni, prendemi sulle spalle e li mangeremo. E lo zoppo montò sulle spalle del cieco, li presero e li mangiarono. Dopo alcun tempo venne il padrone del giardino e disse loro: i frutti primaticci dove sono? — Lo zoppo rispose; ho io forse i piedi per poter giungere fino a quelli. Il cieco disse: ho io forse gli occhi per vedere? Ma il padrone pose lo zoppo sulle spalle del cieco, e li punì insieme. Così anche il Santo benedetto infonde l'anima nel corpo e giudica insieme ambedue ».

Tale è dunque l' ampio sostrato storico su cui insiste e l' edifica la dottrina cristiana della resurrezione. La quale però più davvicino dipende dai termini in cui questa apparisce delineata nel Nuovo Testamento, e che convien riassumere per meglio intendere di quella le forme e lo svolgimento.

CAPITOLO PRIMO

IL NUOVO TESTAMENTO - LA DOTTRINA DI PAOLO SULLA RESURREZIONE.

Non per l' idea dell' immortalità filosofica il Giudaismo precristiano confortò l' uomo e l' elevò all' eroismo, bensì per la speranza in una grande rigenerazione del mondo, a cui si collegavano la venuta messianica e la resurrezione. La quale per i giudei non significava compenso e riparazione per l' individuo alle ingiustizie della vita presente, ma un rinnovamento di questa, che dovea sostituire al trionfo attuale delle potenze malvagie il regno d' una Gerusalemme celeste. Con questa speranza d' una palingenesi finale, cioè l' avvento del regno di Dio sulla terra, il cristianesimo conquistò il mondo. Il dogna dell' immortalità oltremondana non si fa via che lentamente nella coscienza cristiana e vi si fissa assai tardi; nè mai bene e spontaneamente si concilia coll' idea primitivamente cristiana, l' idea della resurrezione, che nel giudaismo connessa colla speranza messianica, per lungo tempo aderisce a quella che ne era un riflesso nel cristianesimo, l' espettazione millenaria. Tutta l'età apostolica aspetta ansiosamente la seconda Parusia del Cristo come prossima e per la generazione vivente. Soltanto quando questo sogno grandioso andò lentamente dileguandosi, dinanzi all' ostinato sopravvivere del mondo, e il rinnovamento prossimo dell'universo non fu più atteso che da pochi millena-

ri impenitenti, si trasferì per un processo naturale al giudizio individuale e ai destini dell' anima personale quello che fino allora suonava rinnovemento totale e prossimo del mondo e del genere umano (1).

È naturale quindi aspettarsi d' incontrare in quei documenti cristiani che, se non più antichi, almeno rappresentano il periodo più antico del cristianesimo, gli evangeli sinottici e gli Atti degli apostoli, le stesse opinioni e intuizioni che abbiamo trovate nella religione giudaica del tempo. Da essi appar manifesto che i contemporanei di Gesù credevano generalmente alla resurrezione dei morti, e che in quest' ordine d' idee Gesù aderiva sostanzialmente alle opinioni dei connazionali. Il ritornare ch' egli vi fa a più riprese sulla Gehenna come luogo oscuro di pena, e sull' idea del seno d' Abramo, quale apparisce nella parabole dell' epulone e di Lazzaro; la difesa ch' egli vi fu della opinione dei Farisei sulla resurrezione (Matt. 22-23,30) contro le negazioni dei Sadducei (Ib. Marc. 12, 18, Luc. 20,17), ci persuadono che la escatologia giudaica era essenzialmente accolta e presupposta dalla predicazione sua. Quanto poi la credenza nella ressurrezione fosse comune e popolare al suo tempo, ce ne fanno fede molteplici indizi. Erode all'udir di Gesù esclama « Costui è Giovanni Battista, egli è resuscitato dai morti » (Matt. 14,2 Marc, 6,14 Luc. 9,7); e allorchè Gesù sulla via di Cesarea domanda ai discepoli chi diceva il popolo egli fos-

(1) Cfr. il mio scritto *Le idee millenarie dei Cristiani*, Napoli, 1888.

se, costoro gli rispondono; « alcuni dicono Giovanni Battista; altri Elia, altri Geremia o un dei profeti » (Matt. 16,14, e i luoghi paralleli). Nello stesso senso dicono i sacerdoti e i Farisei a Pilato, dopo la morte di Gesù: « Signore noi ricordiamo che quel seduttore da vivo diceva: io resusciterò fra tre giorni. Ordina dunque che il sepolcro sia sicuramente custodito fino al terzo giorno; onde i discepoli per avventura non vengano di notte e nol rubino, e dicano poi al popolo: egli è resuscitato da morti » (Matt. 27,63 s. Si diceva anzi che, spirato Gesù, « Si scoprirono le tombe, e molti corpi dei santi che dormivano, resuscitarono ») (1) (Matt. 27,52). Comunque si giudichi sul processo reale di questi fatti, è certo che quei luoghi suppongono nei giudei di quel tempo radicata e diffusa l'opinione della resurrezione dei corpi, a cui partecipava lo stesso Erode: e che talora la resurrezione creduta appariva come un preludio della venuta messianica. Senza questa ferma fede popolare, da cui dissentivano solo i Sadducei, non si spiega, non dico l'attività taumaturgica di Gesù, ma il giustificare ch'esso fa con questi atti il suo carattere messianico: sopratutto poi quelle fede popolare ci dà ragione della rapida, incontrastata diffusione della credenza nel Cristo risorto. Nonostante la diffidenza che mostrano i discepoli al racconto delle pie donne, e la quasi ostinata incredulità di Tommaso, noi non troviamo mai che fra i Giudei o i discepoli la possibilità d' un tal fatto sia assolutamente negata come irrazionale ed assurda.

(1) Dan. 12, 2.

La convinzione di codesta possibilità è come il sottosuolo alla fede nel fatto (1), e ci spiega le incertezze le contradizioni colle quali questo viene interpretato e descritto. Si può applicare ai primi discepoli quello che Paolo scriveva ai Corinti (I Cor. XV. 13,16) « se non vi è resurrezione de' morti, neanche Cristo è resuscitato ». Ora poichè la resurrezione dei morti era certa come articolo di fede dei padri, così Cristo può, anzi deve, esser risorto « secondo le scritture ».

Non mancano segni dai quali apparisce che il profeta di Nazareth anche su questo punto si discostava dal sensibilismo della religione giudaica. Egli parla d' una eterna pena dei peccatori nella *geenna*, non d' una loro resurrezione, e, per contrapposto, del « seno d' Abramo » come luogo di beatitudine (Luc. 16, 23), e più generalmente del secolo venturo (Matt. 12,32), che non è altro se non l' *olâm habbà* giudaico. Pure egli ammette al regno dei cieli e alla resurrezione finale anche uomini venuti di Levante e di Ponente (Matt. 8,11), escludendone

(1) Renan, *Les Apôtres* 1866 p. 3 e 175 Weizsäcker, *Das Apostolische Zeitalter* 2 ed. 1892, p. 8. p. 82 ss. Il solo punto in cui sembra apparire un dubbio sulla resurrezione è nel racconto della trasfigurazione (Marc. 9, 10). Quando Gesù fa divieto ai discepoli di narrare il fatto « primachè il figliuol dell' uomo sia risorto dai morti » costoro si domandano « che cosa fosse quel resuscitar dai morti ». Ma sul significato allegorico di questa narrazione e sulla sua dipendenza dall'idea dogmatica di Paolo cfr. Pfleiderer. *Das Urchristenthum* Berlin 1887 p. 387, ss.

i figliuoli del regno, cioè Israele, e sopratutto sembra piegare a una interpretazione spirituale della resurrezione, contro il materialismo dei Sadducei, che perciò la negavano, in quanto annuncia che gli uomini nella resurrezione saranno come angeli di Dio nel cielo (Matt. 22,30); interpretazione questa, che vedremo poi ripresa e sviluppata da Paolo.

Come in tutta l'età apostolica l'idea della resurrezione e del giorno finale e luminoso è sempre congiunta colla fede nel ritorno del Cristo, così la troviamo nel suo frondo identica in tutti gli altri scritti del nuovo Testamento (Act. 11,20 Iac. 5,7 s; Iud. 6; 2 Petr. 1,16; 2,9: 3,4 ss.). Non così però che non vi appariscano notevoli differenze. La più rilevante delle quali è nell'Apocalisse, che più tenacemente aderisce al tipo dell'escatologia giudaica. Al pari di altre apocalissi giudaiche, come quella di Enoch, secondochè abbiamo accennato (1), l'apocalissi cristiana (o secondo l'ipotesi recente del Vischer giudaica nel suo fondo e rimaneggiata da un cristiano), parla d'una doppia resurrezione e d'un periodo millenario cha dovà separare la prima dalla seconda, e perciò d'un doppio regno del Cristo glorificato, l'uno circoscrtto nei limiti d'un tempo definito, l'altro eterno (Ap. 20,4-15). Questa combinazione di due motivi differenti della escatologia giu-

(1) Cfr. anche Baldensperger, *Das Selbstbewustsein Jesu*, 1888 p. 67 ss. e il mio scritto « Sulle Idee Millenarie dei Cristiani » 1888.

daica, riesciva ad assicurare ai martiri un privilegio su tutti gli altri eletti. L' idea d' una simile prerogativa divenne una delle tesi favorite di molti cristiani, dopo le fine del primo secolo; ed aprì la via nella letteratura cristiana a tutto quell' insieme di decorazioni fantastiche nella descrizione della felicità nel regno millenario, che era una rifioritura giudaica (1). Una sola risurrezione finale ammette invece il quarto Evangelio, e sebbene distingua un doppio modo di essa, la resurrezione di vita e la resurrezione di condanna (5,29) cioè degli eletti e dei reietti, descrive la « resurrezione nell' ultimo giorno » come preludio alla salute messianica e alla vita eterna (6,40 e seg).

Oramai questa della resurrezione dei morti diveniva una parte essenziale delle speranze cristiane. Nè ci fa meraviglia che anche l' autore probabilmente alessandrino della lettera agli Ebrei annoveri la resurrezione dei morti fra gli articoli fondamentali della fede cristiana (6,2); sebbene poi non apparisca chiaro in qual modo egli se la rappresenti (2). Ma già verso la fine dell' età apostolica

(1) Weber *System d. Altsinag. Theol.* p. 357 s. 381 s. cfr. Holtzmann, *Handcommentar Z. N. Testamento*, IV. 2. p. 319. Freibrug 1891, cfr. Reuss, *Hist. de le Théologie Chrét. au Siècle apostolique* I p. 426 Strassbong. 1860.

(2) Vedasi l' oscuro passo 11, 35 sul quale cfr. il commento del von Soden, *Hand-Commentar Zum. N. Testament.* III Bd. 2. Freiburg 1890 p. 78, s.

nel seno delle comunità cristiane cominciavano a serpeggiare dei dissensi e dei dubbi. Alcuni, probabilmente Gnostici come vedremo, con una interpretazione spiritualistica assottigliavano tanto l' idea della resurrezione dei morti da ridurla ad una allegoria o simbolo della purificazione dell' anima dalla morte e dal peccato: altri che scompigliavano la fede comune, sostenendo la resurrezione esser già avvenuta, e vana indi ogni ettesa. Contro costoro polemizzano alcune delle lettere Pastorali (2 Tim. 2,18) e la così detta Seconda di Pietro (2 Petr. 3, 3 s).

Ora ai primi dava senza dubbio un appiglio la dottrina di Paolo sulla resurrezione. La quale è di capitale importanza, non già perchè sia penetrata nell' organismo del dogma ecclesiastico; poichè qui, come in altri casi (1), la Chiesa sembra anzi abbia tenuti lontani gli elementi del Paulinismo dalla forma ufficiale del dogma ; ma perchè ad ora ad ora il pensiero di Paolo rifiorisce nei più alti intelletti, anche quando la dottrina ecclesiastica della resurrezione della carne aveva già preso un significato essenzialmente diverso da quello che domina in Paolo.

Come il Cristo è il centro della fede cristiana, così la credenza nel Cristo risorto è anche il cardine della dottrina pauliniana della resurrezione. La resurrezione di Gesù è la garenzia e il pegno della resurreziane finale dei morti. Colui che lo resuscitò dai morti, vivificherà ancora i corpi mortali (Rom. 8,11; I Cor 6,14 ; 2 Cor. 1,9):

(1) Pfleiderer, *Urchristenthum* p. 295.

e per via del Cristo medesimo anzi ci sveglierà dal sonno della morte (1). Per questo Cristo è chiamato *primizia della resurrezione* (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων 1 Cor. XV, 23) e il *primogenito dei morti* (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Colos. 1,18).

Certo in quanto anche per lui la resurrezione si collega in generale all' idea della seconda apparizione o rivelazione del Cristo (ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου 1 Cor. 1, 7: 2 Thess. 1, 7. ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας), al ritorno o alla Parusia di lui, Paolo accoglie, come tutti gli scrittori l'età apostolica, l'apparato un po' teatrale, proveniente dal messianismo e dall' Apocalittica giudaica, nella descrizione di cotesto secondo avvento glorioso, diverso dalla prima manifestazione terrestre ed umana nello stato d'umiltà (1 Tim. 6,14 2 Tim. 4,8 Tit. 2,13) (2). Anche per lui il Cristo scenderà dai cieli, cinto di fiamme ed angeli, annunziato dal suono della tromba (1 Thess. 4,16: 2 Thess. 1,7. 1 Cor. XV, 52), come giudice e come re glorioso. Anch' egli descrive lo stato precedente alla resurrezione dei morti come un sonno inconsapevole e simile allo *sheol* giudaico (3) e la resurrezione come un risvegliarsi da quel sonno. Anch' egli si piace di descrivere i morti che si risveglia-

(1) ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ ἐγερεῖ 2 Cor. 4, 14.

(2) cfr. Reuss, *Hist. de la Théol. Chr.* II, 210 Weizsäcker, *Apost. Zeit.* 2 aufl. p. 104 ss.

(3) Κοιμᾶσθαι, κοιμηθέντες 1. Cor. XV, 18,20 — ἀνίστανται 1. Thess. 4, 16: ἐγείρονται 1 Cor. XV, 52 s.

no dal sonno della tomba alla gran chiamata del signore, fino alla quale egli talora spera di vivere, e traversando l'aria si fanno in contro a lui (1). Ma codesto quadro fantastico delle novissime cose appartiene ad un ordine d'idee anteriori e straniere alla dottrina vera del nostro apostolo, e all'insegnamento ulteriore della Chiesa, che non si lasciò mai fuorviare dai sogni e dalle fantesie apocalittiche.

Ma l'aver fatto della resurrezione del Cristo la pietra angolare della sua dottrina della resurrezione dei morti conduceva Paolo in un ordine d'idee nuove e originali, che mentre lo distaccano dal Giudaismo, attestano l'azione almeno indiretta dalla cultura Ellenica su di lui. Se la resurrezione di Cristo è simbolo della nostra, solo chi risorge in Cristo è fatto partecipe della resurrezione corporale (Rom. 6,8 5,18). Coloro nei quali fu deposto e fecondato il germe della nuova vita spirituale, soli avranno parte nella seconda resurrezione che deve vincere la morte e cacciare i terrori del sepolcro. Coloro invece che non avranno partecipato alla prima ressurrezione, resteranno privi della seconda. Così la resurrezione fisica futura è conseguenza della resurrezione spirituale presente. Nella quale forma del dogma, propria di Paolo, è manifesto come uno scambio dei termini di vita e di morte, e il trapasso dal senso proprio al senso allegorico e figurato; imperocchè nell'idea evangelica non vi ha vita che in Cristo e per

(1) I. Thess. 4, 17.

Cristo, onde i rigenerati in lui soltanto vivranno. Gli altri passeranno dalla morte temporanea alla morte eterna. E perciò nei due luoghi classici dove Paolo parla più a lungo delle cose finali e della resurrezione (I Cor. XV, 23 ss. 1 Thess. 4,15 ss.), non sembra alludere che alla resurrezione dei Cristiani (1).

Così l' idea della resurrezione si eleva ad un significato mistico veduta nel suo nesso intimo e profondo con quella della fede e della rigenerazione, onde solo coloro che « morirono con Cristo saranno vivificati con Cristo (συναποθανόντες συζήσονται), colore che avranno accolto l' evangelio sapranno trionfare sulla morte (2 Tim. 1, 10), Ma a Paolo era necessario rendere in qualche modo accettabile e ragionevole l'idea della resurrezione dei corpi in senso proprio, specialmente nella sua predicazione per le città greche. Quanta repugnanza provasse lo spirito ellenico da questa dottrina così crudamente realistica, lo prova non solo il noto racconto degli Atti degli Apostoli sulla predicazione di Paolo in Atene e sulla derisione di cui fu fatto segno dagli Ateniesi l' annunzio della resurrezione dai morti (Act. 17, 32), ma lo conferma anche il trovare questa dottrina svolta da Paolo in una lettera diretta alla comunità di Corinto. Ora qui ci si presenta un altro aspetto originale della dottrina pauliniana, per ciò che attiene alla natura del corpo resuscitato. L' uso della lingua ebraica aveva consacrato il termine di re-

(1) Pfleiderer, *Urchristenthum* p. 295, s. Reus. op. cit. II, 214.

surrezione della carne; ma per carne l'Antico Testamento intende sempre l'uomo, la persona umana (1), senza insistere sul significato proprio e primitivo dell'espressione. Nondimeno era naturale che questo finisse col prevalere sul senso figurato, e che la resurrezione dei corpi venisse a significare la restaurazione del corpo mortale in un altra esistenza.

Ora contro questa identità materiale del corpo vivente e del corpo risorto, Paolo si esprime esplicitamente e ripetutamente. Non solo egli dichiara che « la carne e il sangue (σάρξ καὶ αἷμα), cioè la materia, non erediteranno il regno di Dio » (I Cor. XV. 50), ma descrive il nuovo corpo come qualche cosa di diverso essenzialmente da questo, come dal corpo animale (o psichico) si distingue il corpo spirituale o pneumatico (Ib. 43-44), come il terreno si distingue dal celeste (Ib., 48). A quel modo che vi sono molteplici sostanze corporee , e le carni dei diversi animali diversificano fra loro, e i corpi della terra e del cielo si distinguono pel loro splendore , come il sole la luna e le stelle, « così è della resurrezione dei morti » (Ib. 42); dove, si badi bene, per l'Apostolo si tratta non di molteplicità di forme, ma di diversità di sostanze. La quale diversità mentre implica che fra i corpi gli uni , i terreni, sieno corruttibili, gli altri incorruttibili (Ib. 42, 50) , ha poi la sua ragione nella diversa origine loro , cioè nell'idea centrale della dottrina di Paolo, la communione col Cristo. Se la nostra resurrezione è difatti una

(1) Reuss, op. cit. II, 216.

conseguenza di questa communione, ne segue che le condizioni di quella debbono essere in armonia con questa. Noi porteremo il corpo dell'uomo celeste, il Cristo glorificato, che è spirito vivificante, come noi portiamo ora (e come portò egli stesso) il corpo dell'uomo terreno, il primo Adamo, che è anima vivente. (Ib. 15-49).

Anche più recisa codesta distinzione apparisce nella Seconda ai Corinti (2 Cor. 5, 1-7). Quivi il corpo di resurrezione è rappresentato come un edificio o una abitazione, che noi abbiamo da Dio, un tabernacolo eterno nei cieli non fatto di mano d'uomo, contrapposto al terrestre albergo in cui dimoriamo come forestieri e in pellegrinaggio sospirando alla vera abitazione che è celeste, della quale desideriamo d'esser rivestiti. (1) Le due immagini che qui s'intrecciano di abitazione e di veste, concordano in questo che il nuovo corpo è considerato come un riparo, che nel cielo dovrà sostituire il corpo di cui saremo spogliati, e quindi è diverso da questo come una nuova veste o una nuova casa che si sostituisce all'antica. L'una è la veste terrena che ci aggrava; l'altra la veste luminosa

la vesta ch'al gran dì sarà si chiara

Ma in questo medesimo luogo Paolo esprime il desiderio

(1) Questa descrizione dei rapporti fra l'anima e il corpo deriva in Paolo manifestamente dal Libro della Sapienza (9, 15). Cfr. Grafe, *Theologische abhandlungen C. Weizsäcker gewidmet.* Freiburg 1892.

ardente di non essere spogliato, bensì sopravvestito (Ib. 4). « acciocchè ciò che è mortale sia assorbito dalla vita ». Ora questo sta a significare che il corpo celeste possa esser donato al cristiano immediatamente, senza deporre la veste mortale, cioè la natura della carne mortale trapassi trasformandosi in una forma di vita immortale. Al che l' apostolo tanto più poteva aspirare perchè in questa come nella lettera ai Filippesi, scritte nell' ultimo periodo di sua vita, non spera più oramai di poter giungere al giorno della Parusia (o venuta) dal Signore; nè più insiste sull' idea d' uno stato intermedio come di sonno, fra la morte e la resurrezione. Ecco perchè ai Filippesi scrive (3, 21) « noi viviamo aspettando il Salvatore, Signore Gesù Cristo, il quale trasformerà il nostro corpo vile, acciocchè sia reso conforme al suo corpo glorioso, secondo la virtù onde tutto è a lui soggetto ».

Or questo ci apre un nuovo aspetto della dottrina pauliniana intorno al rapporto fra il corpo terreno e il corpo resuscitato, che senza questo termine medio dell' azione trasformatrice di Gesù Cristo mal potremmo conciliare col primo, come è accaduto anche ad alcuni recenti espositori (1). La metamorfosi del corpo è rappresentata dall' immagine, giudaica nella sua origine (2), del seme deposto nella terra e rinascente sotto forma di spiga ; svestirsi è il termine figurato per la morte, la deposizione del

(1) Pfleiderer *Urchristenthum* p. 291.

(2) Sanhedrin 99 b.

corpo terreno (2 Cor. 5, 1); rivestirsi rappresenta il nuovo stato. Ora il rapporto fra il seme e la pianta è rapporto genetico o organico, e come tale non può essere preso alla lettera; chè altrimenti non spiegheremo come l' apostolo insista tanto sulla diversità sostanziale dei due corpi, psichico e pneumatico; e d'altronde il seme del frumento non è qualche cosa di morto, sibbene è come l' embrione e il germe della nuova pianta. Lo spirito e il significato dell' imagine sta in quel luogo (I Cor. XV, 36-38) in ciò che la resurrezione del nuovo essere vivente apparisce come una restaurazione dell' antico, in quanto che la spiga che nasce dal seme è come quella da cui il seme è caduto. Una certa somiglianza fra i due corpi, secondo la mente di Paolo, c' è dunque, se non altro nella parvenza esteriore. Il corpo di resurrezione, sebbene materialmente diverso perchè non più carnale, è identico nella sua forma o nel suo aspetto al corpo mortale; e questa identità qualsiasi importava salvare per l'efficacia religiosa del dogma. Il processo onde dal corpo corruttibile sorge il corpo luminoso di resurrezione non è più da questo aspetto, la morte, bensì la trasformazione e lo svolgimento dell' uno dall'altro; per modo che l'anima non rimanga spogliata mai d' una veste (2 Cor. 5, 4), ma sopravvestita d' una perfetta e incorruttibile.

Non v' ha dubbio che codesta trasfigurazione dell' un corpo nell' altro è più chiara e manifesta per coloro che vivranno fino alla Parusia del Signore, e che nel giorno della resurrezione, collegato con essa, saranno ancor viventi. Ma non per questo deve negarsi, come ha fatto

qualche critico recente (1) che si estenda anche a coloro che prima di quel giorno eran morti e dormivano in Cristo. Perchè se talora Paolo sembra parlare d' una dissoluzione del corpo vivente (καταλυθῇ 2. Cor. 5, 1), nondimeno dice chiaro che anche coloro che dormono saranno risuscitati e trasformati, « prima di noi viventi » (I Thess., 4, 15-17), e ad essi soprattutto s' applica l' imagine del seme che germoglia in frumento. Che rimanga in tutta questa teoria qualche cosa di oscuro e d' indeterminato, che a rigor di termini in questo caso non si possa parlare d' una resurrezione come nel travestimento dei viventi, niuno vorrebbe negare. Nè può negarsi del resto che meglio covenga a coloro che viventi al gran giorno saranno chiamati alla vita celeste l' esempio del corpo del Cristo risorto due giorni dopo morte, cioè non ancora distrutto. Ma riman sempre un attinenza del nuovo all' antico, nel senso di una certa somiglianza nell' aspetto o nell' *habitus* come diranno poi S. Tomaso e gli scolastici; e con una certa latitudine, anche pei morti in Cristo che si risvegliano, si può parlare d' una trasformazione e d' un travestimento, che lo spirito Santo (Rom. 8, 11) e il Cristo operano in tutti coloro che credettero in lui, mentre gli altri che non son fatti partecipi della vita del Cristo rimangono nella morte corporale, che è morte perpetua. Così lo spirito del Cristo, immanente in noi e deposto nell' essere nostro quasi germe divino, è la forza la-

(1) Pfleiderer, op. cit., 292 s.

tente onde « rinnovellato di novella formola » risorgerà il corpo mortale trasfigurato e trasumanato nel corpo celeste.

Questo complesso di concetti e d'immagini, nel quale non può disconocersi l'influsso indiretto di dottrine stoiche, e specialmente dell'idea stoica del λόγος σπερματικὸς ci fa sentire quanto il pensiero di Paolo avesse levato alto il volo ai di sopra della dottrina giudaica popolare della resurrezione, accolta dal Farisaismo; sia per un impulso interno della mente di lui, sia per la necessità di rendere questa dottrina più conforme e più accettabile all'Ellenismo idealista. Ma la Chiesa, come vedremo, deviò dal cammino tracciatole dall'apostolo, e rifuggendo pei bisogni pratici della fede, dal senso troppo mistico che questi aveva dato alla idea della resurrezione, ritornò per gran parte al realismo dell'età precristiana.

CAPITOLO SECONDO

LE PRIME LINEE DELLA DOTTRINA, E LE PRIME OPPOSIZIONI.

§ 1.

I Padri Apostolici

Fermato così il punto di partenza della dottrina cristiana sulla resurrezione, per quel che attiene al giudaismo precristiano e al Nuovo Testamento, segnatamente a Paolo, noi possiamo seguirne il rapido cammino e lo svolgimento nella formazione del dogma ecclesiastico. Ai motivi ideali ch'eran già dati in codesto periodo primitivo, se ne aggiungono per via altri che cospirano ad avviare la riflessione patristica in una direzione diversa da quella in cui si era messo il pensiero ardimentoso di Paolo.

Il primo documento cristiano in cui s'incontri un tentativo di dimostrazione questa dottrina, è la Lettera di Clemente Romano ai Corinti; autorevole e solenne documento, che per consentimento generale dei critici, risale alla fine del primo secolo. Chi legge i capitoli in cui di questa dottrina si tratta, (c. 24-27) non tarda ad accorgersi, che il presbitero romano, scrivendo alla comunità di Corinto, si riferisce alla lettera di Paolo, non solo perchè al pari di questo chiama Gesù *primizia* (ἀπαρχή) della

ventura resurrezione (24,1), ma altresì perchè a illustrare il misterioso avvenimento si giova dell' imagine medesima del seme, che gettato nudo ed arido, in terra, dopo essersi putrefatto, rinasce, moltiplicandosi e fruttificando (Ib. 2). A questa unisce altre due similitudini; l'una, con forse un lontano ricordo del Fedone platonico, tratta dalla vicenda diurna del giorno e della notte, simbolo d' una continua resurrezione; l' altra (c. 25) tratta dal misterioso rinascere dell' araba Fenice dalle sue ceneri; dimostrazione analogica questa, che l' autore bensì non ha trovata, come han provato il Gebhardt e l' Harnack (1), ma che egli per primo ha introdotto nella letteratura cristiana e che vien riprodotta più tardi da Origene e da Tertulliano (2). A ogni modo la conclusione ch'egli ne trae è l' argomento dell' onnipotenza divina « Non terremo noi per grande e mirabile cosa se l' artefice di tutte le cose farà risorgere coloro che lo hanno servito santamente e nella sicurezza della loro fede, quando coll'esempio di questo uccello ci manifesta la grandezza delle sue promesse? » Anche qui la resurrezione sembra limitata solo ai santi e agli eletti di Dio.

Fra i luoghi scritturali a cui Clemente si riferisce è notevole la citazione d' un passo di Job ch' egli riproduce

(1) Patrum apostolic. Opp. I, 1876, a q. l. cfr. Sul mito della Fenice si veda la dotta nota del Lightfoot, *The apostolic Fathers*, St. *Clemens of Rome*. London 1892 II p. 82 ss.

(2) Orig. Contra Cels. IV, 98. Tertull. de resur. 13.

così : Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου (i LXX hanno sempre τὸ δέρμα o τὸ σῶμα) ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα (1). È manifesto che il concetto di Paolo « la carne e il sangue non erediteranno il regno di Dio » è escluso da Clemente e vi è sostituita una interpretazione più sensibile della resurrezione. E la stessa imagine della Fenice ha identico significato. La chiesa non trova oramai nell' idea della resurrezione della carne una « pietra d' inciampo » come Paolo che nella « carne » trovava per così dire espressa la corruttela e il peccato. È il corpo terreno , questa carne mortale , che dovrà risorgere nel gran giorno.

Anche più chiaramente è accentuata questa idea nella più antica omilia cristiana, la così detta seconda lettera di Clemente. Quivi noi leggiamo (c. 9) « Niuno di voi dica che questa carne non è giudicata nè risorge (αὕτη ἡ σάρξ). Ponete mente in chi siete salvati e vedete , che non è se non in questa carne come tempio di Dio (1 Cor. 3, 16 ; 6, 19). Poichè come siete stati chiamati nella carne, così nella carne verrete. E come Cristo il Signore che ci ha salvati, essendo prima spirito divenne carne , e così ci chiamò , parimente anche noi in questa carne avremo la nostra mercede ». Questo che si potrebbe dire il *locus classicus* della nostra questione, contiene tutti gli elementi essenziali della futura dottrina. Che l'autore abbia dicontro a sè i negatori di questa , è manifesto. Ma è chiaro ancora che esso insiste sulla risurrezione della

(1) Su questa citazione cfr. Lightfoot op. cit. p. 90.

nostra carne; e quasi invertendo la espressione di Paolo assevera che saremo chiamati ἐν τῇ σαρκί a far parte del regno di Dio. L' allusione che vi si fa al giudizio (κρί-νεται), come successivo alla resurrezione, dimostra che si presuppone la resurrezione di tutti i morti. Ma soprattutto sono notevoli due cose; in primo luogo che qui per la prima volta la resurrezione carnale è dimostrata per la redenzione della carne nel battesimo, e per la rivelazione di Cristo nella carne. E di questo argomento cristologico si varranno largamente, come vedremo, gli Apologisti. In secondo luogo apparisce qui per la prima volta un motivo nuovo, che in seguito avrà molte variazioni, suggerito, come sembra, da una imagine pauliniana (2 Cor. 6, 14, 19). Una delle conseguenze pratiche della idea della resurrezione della carne, è l' obbligo di conservarla immacolata come *tempio di Dio*. Ora Paolo aveva bensì accennato a questa idea; ma in lui predominava il convincimento che la carne fosse originariamente peccaminosa, e quindi destinata a dissolversi come tale e ad essere rigenerata in un corpo pneumatico. Invece la seconda di Clemente, come Erma ed altri, trovano nella resurrezione di questa carne un argomento che giustifica la castità e l'ascesi (1). Così allo stesso punto si giungeva per vie opposte. Da un lato il dualismo ellenico proveniente dalle dottrine

(1) 2 Clem. 8 Τηρήσατε τὴν σαρκα ἁγνὴν κ. τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν Ib. 6. τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον.

neoplatoniche e dalla religione dei Misteri, la cui influenza appena visibile in Paolo è manifesta negli Gnostici, riesciva a contrapporre la carne (o la materia sensibile) alla vita dello spirito come alcunché di ostile e di spregevole; e di qui l' ascesi neoplatonica a gnostica. Dall' altro, come conseguenza della dottrina realistica della resurrezione, giudaico-cristiana, si concludeva che la carne umana destinata a risorgere un giorno deve essere serbata pura e incontaminata.

Come uno degli effetti pratici della fede nella resurrezione sulla vita cristiana fu la santificazione della castità, preludio alla santificazione finale della carne immacolata, così anche ad essa si deve se prevalse nella società cristiana l'uso della inumazione dei cadaveri. Che la fede nella resurrezione dei cadaveri sia stato uno dei motivi religiosi che determinarono il sostituirsi dell' inumazione alla cremazione pagana, basterebbero a dimostrarlo, oltre alla corrispondenza dell'uso giudaico, e a moltissime iscrizioni cristiane delle Catacombe dov'è chiaramente espressa la speranza che un giorno dalla tomba risorgerebbe il morto depostovi, il nome stesso di κοιμητήριον, che implica appunto l' idea del sonno da cui saranno svegliati i dormienti; come anche l' imagine del corpo divino di Cristo risorto dal sepolcro, e il simbolo dell'Eucaristia, a cui si riferiscono, a proposito delle sepolture, alcuni antichi scritti cristiani (p. e. Const. Apostol. VI, 30 Tertull. De An. c. 51 Minuc. Fel. Oct. c. 11). Per molto tempo invalse, difatti, fra i Cristiani, il costume poi eliminato dalla chiesa specialmente nel terzo Sinodo di Cartagine, di deporre sul cadavere l' eucaristia, come

simbolo di cibo spirituale che doveva nutrire il corpo del defunto fino alla sua resurrezione (1).

Riprendendo la nostra via, si può dire che nulla di essenzialmente nuovo si incontra negli altri Padri Apostolici. Anche la Lettera di Barnaba allude alla resurrezione del Cristo come promessa della nostra resurrezione del corporale (Barn. 5, 6). E come abbiamo veduta nella seconda di Clemente, così la Lettera di Policarpo ai Filippesi (7, 1) rampogna severamente chiunque neghi potervi essere « resurrezione » e giudizio finale, chiamandolo πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ, e una delle Lettere Ignaziane (Ad Polic. 5) esorta a conservarsi casti « in onore del Signore della carne » (2), cioè di colui che resusciterà la nostra carne. Nello stesso modo il Pastore d'Erma, discostandosi sempre più dalla dottrina pauliniana, accentua il concetto della verginità come conseguenza della futura giustificazione della carne (Sim. V. 7, 1 segg.) « Conserva questa tua carne pura e immacolata, affinchè lo spirito che entro vi alita, le renda buona testimonianza, e sia giustificata la tua carne (καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ). Guarda che nel tuo cuore non sorga l'opinione, che questa tua carne sia corruttibile (τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι), e che quindi tu possa abusarne per qualcosa d'illecito. Se tu contamini la carne, contamini lo spirito santo. E se tu con-

(1) Cfr. Krüll, *Christliche Alterthumskunde*, Regensburg 1856 II p. 345.

(2) Altri leggono in questo luogo εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου.

tamini lo spirito, non puoi vivere ». Si comprende quindi che nella parte giudaico-cristiana della Didaché (c. 16) si parli al modo giudaico non d' una resurrezione generale dei morti, ma d' una resurrezione dei Santi alla venuta del Signore. Ed è bello il leggere in uno scritto originariamente giudaico, interpolato poi da un cristiano verso la fine del secondo secolo il Testamento dei XII Patriarchi (1), come circonfusa di poesia l' idea della resurrezione. Beniamino vi dice ai suoi figliuoli « dalle mie ossa fioriranno gigli, dalla mia carne fioriranno rose ».

Tutti questi elementi ritroviamo in uno scritto cristiano che, secondo le ricerche del Lipsius e dell' Harnack (2), appartiene indubbiamente al secondo secolo, gli Atti di Paolo e di Tecla. Paolo v' insegna esplicitamente la continenza come condizione della resurrezione, l' ἐγκράτεια come precetto essenziale, il cui adempimento è l' ἀνάστασις. Contro alle dottrine dei suoi avversari, gli Gnostici, certamente rappresentati qui da Demas ed Ermogene, secondo i quali altra resurrezione della carne non si dà se non per la

(1) Schnapp *Die Testamente der 12 Patr.* Halle 1884. Harnack, *Gesch. d. Altchristl, Literatur*, Leipzig 1893, II, p. 852 sgg. Anche in un altro scritto giudaico cristiano, del tempo, le Recognizioni Clementine, I, 52: IX, 3 si parla della resurrezione dei morti; ma come distinta della vita delle anime dei beati. Cfr. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthesms* 1884 p. 130.

(2) Lipsius, *Apokryphen Apostelgeschichte* II, 1, 424 ss. (1884) Harnack, *Geschichte der Altchristlichen Literatur* I, Bd. 1893, p. 136 sgg.

riproduzione nei figli (1), Paolo afferma invece non darsi altra resurrezione se non anzi si conservi la purezza e la verginità della nostra carne (2), ed enuncia una serie di macarismi, o beatitudini, la prima delle quali è questa « beati coloro che avranno conservata intatta la carne, perchè costoro diverranno templi di Dio,.... beati i corpi e li spiriti delle vergini ». E questo è anche il significato di tutta la leggenda della vergine Tecla, che convertita dalla predicazione di Paolo rinunzia al suo sposo, volendo per mezzo d'una vita ascetica assicurare la sua resurrezione. Onde Paolo pronunciando il suo λόγος περὶ παρθενίας (c. 7) si fa banditore della immortalità dello spirito e dell'incorruttibilità della carne.

Per questa via dunque la Chiesa si dilungava sempre più dallo spirito del Paulinismo, e come cadeva in dimenticanza l'idea fondamentale di questo, la giustificazione per la fede, così abbandonato il significato spiritualistico del corpo di resurrezione quale troviamo in Paolo, si piega sempre più ad una interpetrazione realistica e sensibile di questo articolo di fede; e come già apparisce chiaro dalle testimonianze dei padri apostolici, all'età dunque della generazione successiva agli apostoli, all' espressione biblica ἀνάστασις νεκρῶν sottentra l' altra ἀνάστασις σαρκός. Questa formula incontriamo difatti in quasi tutti i più antichi

(1) Acta Paul. et Teclae, 14 p. 245, 4 seg. ed Lipsius. Acta Apostol. Apocr. I).

(2) Ib. c. 12. ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἁγνοὶ μείνητε, καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε, ἀλλὰ τηρήσητεν ἁγνή.

simboli battesimali e regole di fede, che risalgono ai primi del secondo secolo, come non può essere revocato in dubbio dopo le belle ricerche del Caspari (1). Salvo alcune confessioni della Chiesa orientale (come quella d'Antiochia e di Cipro e il simbolo Niceno e il Nestoriano), in tutti gli altri simboli antichi, come quello di Gerusalemme e l' antico simbolo romano secondo il testo della lettera di Marcello d'Ancira (art. 3°), apparisce la formula ἀνάστασις σαρκὸς fra gli articoli essenziali di fede. E anche negli altri il termine biblico-apostolico « resurrezione dei morti » non ha, del resto, diverso significato. Il medesimo senso racchiudono le antiche formule delle *regulae fidei* conservateci dai Padri, come Tertulliano ed Ireneo. Secondo il primo, questa regola dice che Cristo ritornerà nella gloria per chiamare i santi a vita e gli empi per condannare all'eterno fuoco *facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione* (De Praescr. haer. 13 cp. De virg. velan. 1), implicando quindi una doppia resurrezione. Il secondo annovera fra gli articoli di fede della Chiesa universale, ricevuti dagli apostoli, la venuta del Cristo per rinnovare tutte le cose, e « resuscitare la carne di tutta l'umanità » (ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος Adv. Haer. I, 10, 1).

Fino a qui però non si tratta che di formule confessionali, che hanno la loro ragion d'essere nel culto cristiano e nell'istruzione dei catecumeni, di una regola di

(1) Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols* III, p. 3 e ss. *Patrum Apost. Opp. ed. Gebhardt et Harnack.* I, 2, p. 115 ss.

fede, non ancora di una vera e propria dottrina (1). Perchè questa si formi sul fondamento della *regula fidei* ci è bisogno che il pensiero cristiano si svolga sotto la doppia azione della polemica pagana e del lavoro intellettuale delle eresie gnostiche; cimento grave per la Chiesa, ma insieme potente stimolo allo svolgersi in questa della riflessione speculativa, e al fermarsi sempre più definito nei suoi elementi e nelle sue parti l'organismo dottrinale ecclesiastico. Conviene quindi vedere quale impulso venisse al pensiero patristico da questa doppia corrente di opposizione contro l'idea della resurrezione corporale, che oramai era divenuta parte integrante della fede cristiana.

§ 2.

I Polemisti Pagani e gli Gnostici.

I due punti principali della dottrina cristiana contro cui rivolgeva le armi la opposizione pagana, e specialmente la polemica platonica contro il Cristianesimo, erano la incarnazione della divinità e la resurrezione della carne umana. All'idealismo dei neoplatonici ellenisti, piegante a una forma mistica, l'una e l'altra di quelle dottrine, connesse organicamente fra loro, era una « pietra d'inciampo ». Credere che la natura divina possa venire in contatto colla materia era un contaminarla, perchè la materia corporea

(1) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 107, *Grundriss*² 1893 p. 32.

è qualche cosa di negativo e d'impuro. E come tale, è vana illusione ed è assurdo sperare che il corpo carnale possa divenire, per la resurrezione, incorruttibile ed eterno (1).

Pure mentre e la mitologia popolare e la demonologia platonica da un lato, e la filosofia stoica e le dottrine ellenistiche dall'altro avevan fornito elementi al dogma cristologico dell'incarnazione, e quindi la Chiesa poteva giustificarla e difenderla ricercandone gli antecedenti e le somiglianze anche nella cultura ellenica, questi appigli le venivan meno interamente quanto alla fede nella resurrezione, circa la quale soltanto, si può dire, si sottrasse agli influssi dell'Ellenismo, rimanendo fedele alla tradizione giudaica. E la difesa sua, come notammo, si svolge contro una doppia specie di avversari, i polemisti pagani contro il Cristianesimo, e quelle scuole eretiche e gnostiche, che imbevute di intuizioni elleniche, su questo punto facevan causa comune con quelli. Non è meraviglia quindi che molti argomenti contro la fede nella resurrezione appartengano agli uni e agli altri. Ma giova, e per la chiarezza dell'esposizione nostra e per seguir meglio il processo storico, esaminare partitamente le due fasi o forme della polemica anticristiana.

(1) Anche l'Harnack, *Lehr. d. Dogmengeschichte* I, p. 678 nota giustamente « Die Lehren von der Incarnation, von der Auferstehung des Fleisches und von der zeitlichen Schöpfung der Welt bildeten die Grenzlinien Zwischen der Kirchliche Theologen und Neuplatoniker ».

Quanta resistenza opponesse la coscienza greca a questa idea della resurrezione dei morti, apparisce già, come dicemmo, dallo scarso effetto che produce nei suoi uditori il discorso di Paolo nell'areopago ateniese negli Atti apostolici; della cui fedeltà storica sostanziale non pare oggi si possa dubitare, perchè confermata dall'Apologia d' Aristide recentemente scoperta (1). Questo della resurrezione, specialmente del Cristo, era come nelle sue lettere, anche nella sua predicazione in Atene, un argomento, come sembra, favorito di Paolo (Act. 17, 18, 31). Ma quando gli uditori suoi, raccolti nell'areopago « udirono mentovare la resurrezione de' morti, alcuni se ne facevan beffe, altri dicevano: Noi ti udiremo un' altra volta intorno a ciò » (Ib. 32). Se si deve credere ad alcuni interpreti greci (Crisostomo Teofilatto, Ecumenio) molti ascoltatori avrebbero anzi presa *Anastasis* per un nome di divinità, e creduto che Gesù ed Anastasi fossero una nuova coppia divina, di quelle che gli orientali si piacevano immaginare. Ad ogni modo l'avversione dello spirito idealista

(1) L'Apologia d'Aristide, come ho notato altrove (*Nuova Antologia* 15 Genn. 1893) è condotta sullo schema del discorso di Paolo negli Atti. Ora bisogna aggiungere che l'una e l'altra hanno un rapporto di affinità coll' antico « Kerygma » di Pietro (e Paolo) Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1893, p. 539, s. La storicità sostanziale del discorso di Paolo, negli Atti ere ammessa anche dal Renan, *Saint-Paul*, 1869, p. 194 sgg. ed ora anche in un geniale lavoro di Ernesto Curtius, nei *Sitzungsberichte d. Berl. Akademie.* Phil-hist. Klasse 1893 p. 925-938.

degli ateniesi per questa idea, che resulta anche dalla polemica di Atenagora ateniese, ci spiega perchè nell'Apologia di Aristide, ateniese egli pure, dove è svolta tutta la sostanza degl' insegnamenti cristiani, sia passata sotto silenzio la resurrezione dei morti.

Se dei filosofi epicurei e stoici si facevano beffe al sentire annunciare da Paolo la resurrezione de' morti, tanto più ci dovremo aspettare che contro questo insegnamento dei cristiani rivolga l'armi della sua critica un platonico, come Celso, il grande polemista. Può parere strano a qualcuno oggi, in un tempo in cui si parla da tanti dei deliri ascetici del Cristianesimo e della mortificazione della carne ch' esso prescrive, spargendo come le tenebre nel mondo, che invece poco meno di diciotto secoli sono si accusassero i cristiani di essere un φιλοσώματον γένος, come quelli che pregiavano tanto il corpo da tenerlo per incorruttibile. Ora Celso muove appunto ai cristiani questa accusa (1), e come aspramente combatte la dottrina loro della incarnazione divina, così respinge sdegnosamente l' idea della resurrezione. Poichè si rappresentano Dio come al-

(1) Orig. Contra Cels. VII, 36 (cfr. V, 14). Così nel VII, 42 i Cristiani son detti παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδεδεμένοι (Bigg., *The Christian Platmists of Alexandria* 1886 p. 265). Vedi anche il frammento dello scritto perduto d'Origene sulla Resurrezione presso Hieronym. Ep. 38 (61), ad Pammach. Origenis Opp. ed. de la Rue, (Migne Patrolog. graec. T. XI col. 95). « *Nos simplices et philosarcas dicere, quod eadem ossa et sanguis et caro, id est, vultus et membra, totiusque compago corporis resurgat in novissima die* ».

cunchè di corporeo, così credono che noi abbiamo bisogno del senso e del corpo per conoscerlo e vederlo (1). La quale idea della resurrezione trae origine dall'avere i cristiani frainteso la dottrina platonico-pitagorica della *metensomatosi* (2), a quella guisa che avendo alcuni greci parlato d'una conflagrazione finale del mondo, i cristiani insegnarono, fraintendendoli, che Dio venga come un carnefice a incendiare e ad abbruciar tutto (Orig. contra Cels. VII, 13). Ora è stolto il credere che questo loro Dio « arda ogn'al-« tra specie (d'uomini), ed essi soli rimangano incolumi (3); « nè solo i viventi, sì anche coloro che sono morti da tempo, « rivestiti della stessa carne, risorgono dalla terra; speranza « invero degna di vermi. Poichè quale anima umana bra-« merebbe di rientrare in un corpo putrefatto? Nè mancano « fra voi cristiani coloro che questo dogma dichiarano tur-« pe, abominevole, incredibile. Qual'è difatti il corpo in-« teramente corrotto che ritorni nella primiera natura, e « nella medesima costituzione sua, una volta perduta? Non « avendo che rispondere, si rifugiano in quest'ultimo ri-

(1) Contra Cels. VII, 33 (Opp. ed. cit. col. 1468).

(2) Ib. 32. col. 1465. οὐχ, ὡς οἴεται Κέλσος, τῆς μετενσωματώσεως παρακούσαντες τὰ περὶ ἀναστάσεώς φαμεν.

(3) Origene. Contra Cels. V, 17, 18 replica che questa affermazione di Celso non poteva essere che una inesatta opinione di alcuni cristiani incolti. Egli si argomenta di dimostrare che tale non è la dottrina di Paolo. È notevole anche che Luciano Mort. Peregr. 13, parli della speranza dei Cristiani in una immortalità come una loro prerogativa.

« paro, che tutto è possibile a Dio. Quasichè Dio potesse
« far cose turpi , o volesse far cose contro natura. No :
« chè se tu per tua malvagità desidererai qualcosa d'in-
« degno , non è lecito credere che Dio lo voglia e che
« sia per essere. Non per soddisfare desiderii sfrenati o
« disordinati errori, ma della giusta e ordinata natura Dio
« è signore. Ben può largire all'anima vita eterna, ma i
« cadaveri, come dice Eraclito (1), son più abietti degli
« escrementi. E reputare eterna la carne, della cui cor-
« ruttela nemmeno è bello il dire, è contro ragione. Dio
« nol vuole nè il può » (2). Collo stesso sdegnoso sarca-
smo s'esprime in un altro luogo del suo discorso, conser-
vatoci pure da Origene (3). « Inoltre e come non è assurdo
questo vostro amare il corpo e sperare che esso medesimo
risorgerà un giorno, come se noi non avessimo nulla di
migliore e di più degno: e d'altra parte darlo in preda
alle mortificazioni , come indegno? Ma in verità costoro
che credono così e stanno attaccati al corpo , non meri-
tano si stia con essi a disputare. Costoro sono d' altronde
rozzi e impuri (ἄγροικοι καὶ ἀκάθαρτοι), e senza ragione si
uniscono. A coloro invece i quali sperano che l'anima o
la mente (o la chiamino spirituale , o spirito razionale ,
santo e beato, o anima vivente, o progenie della natura

(1) Su questo frammento eracliteo vedi la mia Memoria negli Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli 1889 e Archivio Giuridico 1885.

(2) Orig. Contra Cels. V, 14, col. 1201.

(3) Ib. VIII, 49 col. 1589.

divina e incorporea sopraceleste e incorruttibile, o in qualunque altro modo piaccia nominarla) possa avere vita eterna con Dio, io mi rivolgo. Essi infatti pensano giustamente che quelli che hanno vissuto bene, godranno, e gli ingiusti saranno posti a eterni supplizi. Da questo dogma nè essi nè alcun altr'uomo si discosti giammai ». Chiudete dunque gli occhi della carne, diceva Celso ai Cristiani, uomini carnali, e aprite quelli dell'anima (Contra Cels. VII, 26) e levateli in alto, e allora soltanto vedrete Dio (1).

Qui Celso si rivela manifestamente platonico, in quel tono di mistico disdegno per la materia e per il senso e per tutti coloro che gli sembrano indulgere al culto di essi. Del resto il Neoplatonismo, questa forma aristocratica del pensiero antico, si mantenne sempre ostile al Cristianesimo, e segnatamente per questa dottrina della resurrezione corporea non ebbe che parole di scherno e di contumelia. Anche quel poco che sappiamo dei polemisti posteriori a Celso e che lo imitarono (2), ce lo conferma. Fra le obiezioni di Porfirio conservateci da S. Agostino (3),

(1) Ib. VII, 26, leggo ψυχῆς ὀφθαλμοὺς ἐγείρητε. Cfr. del resto Kellner, *Hellenismus und Christenthum.* Wien 1866 p. 65 segg. Aubé ha *Polemique païenne, au deux. Siècle.* Paris 1878 p. 362 s. Keim, *Celsus' Wahres wort* 1873.

(2) Cfr. Loesche, in *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie* 1885 p. 257 ss.

(3) Ep. 49. Anche De Civ. Dei XIII, 17 S. Agostino combatte le obiezioni dei platonici contro la resurrezione.

una riguarda la resurrezione della carne. Al grande idealista per cui il corpo non è che vana ombra della vera luce cioè lo spirito, non poteva bastare nemmeno la interpretazione di Paolo che aveva parlato del corpo di resurrezione come di una natura trasfigurata e spirituale. « Invano tu mi lodi il corpo, comunque questo corpo sia fatto. Se l' anima dev' essere felice, deve esser libera da ogni corporalità » (1). D'altra parte anche Porfirio, come Celso, sembra non trovare le opinioni dei suoi avversari ferme e concordi su questo punto. Perciò obiettava loro. Qual' è il tipo della resurrezione universale, la resurrezione del Cristo, o quella di Lazzaro? Se è la resurrezione del Cristo, perchè questi anche dopo la resurrezione prese cibo, e portò le cicatrici sul suo corpo? O era solo per illudere i fedeli, solo una finzione, o era essenziale pel Cristo risorto. Ma se questo fosse vero, allora anche noi dovremo, dopo la resurrezione, cibarci e portar ferite. Se invece l'esemplare è la resurrezione di Lazzaro, come avviene ch' egli resuscitò dal suo corpo presso a corrompersi, mentre noi risorgeremo solo dopo molti secoli?

In queste obiezioni, come in generale in tutta l'opera sua « contro i Cristiani » Porfirio, come sembra, non dirigeva tanto le sue censure contro il Cristo o la dottrina di lui, quanto contro i Cristiani del suo tempo e contro le loro grossolane interpretazioni della storia e della dottrina del loro maestro.

Ma se questa dottrina ecclesiastica era così combattuta

(1) August. Sermo de temp. 142. De resurr. corp. serm. 4, c. 4.

dal di fuori, non meno vivace opposizione le veniva fatta nel seno stesso della società cristiana, dalle scuole gnostiche, che nutrite di cultura ellenistica, avevan da questa ereditato il dualismo psicologico. Nonostante le grandi divergenze nei loro sistemi, gli Gnostici, ci dice Ireneo (1), s' accordavano nel negare risolutamente « *corpus recipere posse aeternam vitam* ». Questa corrente negativa si dev' esser formata ben pertempo nella Chiesa. Noi abbiamo sentito che Paolo scriveva alla Comunità Cristiana di Corinto I Cor. 15, 12) πῶς λέγουσι ἐν ὑμῖν τινὲς ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν? e nella seconda a Timoteo (2,17 s.) son citati a nome Imeneo, e Fileto « che, sviati dalla verità, dicevano la resurrezione esser già avvenuta »; in altri termini, non aspettavano la resurrezione sensibile futura, ma le attribuivano un senso allegorico e spirituale, come una liberazione e redenzione avvenuta per opera della nuova fede. L' esistenza dei negatori della resurrezione ci è poi attestata, come vedemmo, dalla seconda lettera di Clemente (9, 1), da quella di Policarpo (7,1) e dallo stesso Celso che sa di alcuni « fra voi (Cristiani) che dichiarano questo dogma, turpe, abominevole, impossibile » (Orig. Contra Cels. V, 14), e infine dal luogo citato del Pastore di Erma (Sim. V, 7).

Il quale ultimo luogo ci fa intravedere un altra corrente d' idee che confluiva in quella che noi seguiamo nel suo sinuoso cammino. Imperocchè vi si allude a coloro che « reputando la carne corruttibile ne abusavano per qualche cosa d' illecito », cioè alla così detta dottrina

(1) Adv. Haer. V, 19, 2.

del Libertinismo, a cui indulgevano alcune scuole gnostiche. Dall' opposizione dualistica fra lo spirito considerato come principio divino e incorruttibile, e il corpo materiale tenuto come vile e spregevol cosa, scaturivano due opposte conseguenze: o l' ascesi degli Esseni, dei neopitagorici e dei neoplatonici, oppure la dottrina e la pratica libertinistica. Ed anche qui a noi par di vedere un altro punto di contatto da aggiungersi, a quelli avvertiti giustamente da alcuni critici recenti (1), fra le dottrine ciniche ed alcuni aspetti del Cristianesimo dei primi secoli. Come il dispregio dei beni esterni e delle convenzioni sociali conduceva i Cinici a considerare l' esercizio di alcune funzioni fisiche, anche all' aperto, come un adiaphoron, così il convincimento che lo spirito non abbia alcuna intima attinenza col corpo induceva anche a credere che il seguire l' impulsi del senso e del corpo non potesse avere presa sull' anima e costituire peccato. E di qui lo sfrenato uso dei piaceri corporei. Abbiamo veduto come negli Atti apocrifi che contengono la bella leggenda di Tecla i due avversari di Paolo, Dema ed Ermogene, insegnano a Tamiri, il marito abbandonato da Tecla, che la vera resurrezione della carne sta nel riprodursi nei figli, e professano una dottrina incitante allo sfrenato godimento sensuale e sessuale: avversari irreconciliabili di

(1) Norden *Beiträge zur Gesch. der griech. Philos.* Leipzig 1892 p. 404 ss. E. Zeller, *Ueber eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christenthum,* in Sitzungsber. der preuss. Akad. d. Wiss 1893 cfr. Wendland in *Theolog. Literaturzeitung.* n. 20 1893, 490.

quella fuga del mondo e di quella ascesi di cui qui Paolo è banditore, e Tecla fedele osservante. Il Libertinismo gnostico di cui gli avversari di Paolo sono qui i rappresentanti, come attacca la disciplina ecclesiastica dell'ascesi, così respinge l' idea della santificazione e resurrezione della carne.

Ma anche dove la Gnosi non piega al Libertinismo, s' incontrano negatori della fede popolare nella resurrezione (1). Fra i seguaci di Simon Mago, inclinante già a quella opinione, Menandro predicava ai discepoli suoi che non sarebbero morti giammai, ma sarebbero risorti all' immortalità nel lavacro del battesimo conferito nel suo nome (2); attribuendo, quindi alla resurrezione un significato puramente spirituale. Al che gli apriva la via il considerare ch' egli faceva il corpo non come un opera di Dio, ma come una *operatio angelorum*, cioè di potenze secondarie e subordinate ad esso, secondo una cosmo-

(1) Just. Dial. cum Tryph. 80 οἳ (Gnostici) καὶ λέγουσιν μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν. Origene presso Hieronym. Ep. 30. Ad Pammach. (Origenis opp. De la Rue I p. 97. Migne Patrolog. graec. T. XI). « *Haereticos vero, in quorum parte sunt Marcion,* « *Apelles, Valentinus, Manes, nomen insanire, penitus et carnis et corporis resurrectionem negare* ».

(2) Iren. Adv. Haer. I 23, 5 « *resurrectionem enim per id quod est in eum* (Menandrum) *baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales* » cfr. Just. Apolog. I 26.

logia dualistica ellenica, alla quale aderiva anche un altro gnostico di Siria, Cerdone, che negava egualmente la resurrezione del corpo (1), perchè fattura della divinità malvagia contrapposta al buon Dio, creatore dell'anima.

Ma più evidente tutto questo apparisce da quanto sappiamo intorno a Marcione, il « lupo del Ponto ». Come rigido antisemita (così l'ha chiamato un recente critico (2)), egli negava recisamente l'escatologia giudaica, e col regno visibile del Messia quindi anche la resurrezione dei corpi. A questa conclusione giungeva movendo all'opposto dal dualismo ellenico di spirito e di carne. Perchè come il Cristo, questo *spiritus salutaris*, non rivestì veramente carne umana, la quale come creatura del « Dio ingiusto » è fonte di corruttela e di morte (e contro di lui perciò Tertulliano scriveva il trattato *De carne Christi*) così la opera di redenzione si estende soltanto all'anime dei credenti. E così negavano, come sappiamo dai Padri (3), la resurrezione i successori di Marcione, Apelle, Valentino e i Valentiniani. I Carpocraziani sopra-

(1) Epiphan. Haer. 52 *καὶ αὐτὸς δὲ σαρκὸς ἀνάστασιν ἀπωθεῖται* Pseudo Tertull., 17 *resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat.*

(2) Haller, *Zeischrift für Theol. und Kirche* 1892 p. 304, cfr. Harnack, *Dogmengeschichte* I, 203.

(3) Tertull. De Praescr, haer. 33. Origene presso Hieronym Ep. 38 (1. c.).

tutto e i seguaci di Valentino sembra insistessero nel negare la realtà delle carne del Cristo, per escludere la salvazione della carne (1), interpetrando l' espressione σαρκὸς ἀνάστασις come simbolo d'una resurrezione in questa vita, cioè la conoscenza della verità, e sostituendo quindi al termine *resurrectio mortuorum*, l' altro *resurrectio a mortuis*, che indica la liberazione da tutto ciò che è sensibile e terreno (Iren. Adv. Haer. II, 31,2 Tetull. de resurr. 19) (2).

Abbiamo detto che gli argomenti degli Gnostici contro la resurrezione dei morti sono in parte comuni anche ai polemisti pagani; nè poteva essere altrimenti, dato il fondo ellenico della Gnosi. Pure la ricostruzione di questa polemica gnostica che noi possiamo tentare, combinando le notizie contenute nello scritto di Testulliano « De *resurrectione carnis* » cogli altri due scritti π. ἀναστάσεως di Giustino e di Atenagora e in parte anche colla critica di Ireneo (V, 1-15), ci presenta argomenti che sono specificatamente d' origine cristiana, e ci fa conoscere come la critica di codesta credenza fosse uno dei capi saldi dell' insegnamento Gnostico.

Mentre da un lato, dice Tertulliano, (De res. c. 1, 2) vi sono dei filosofi pagani che annunciano l' immortalità dell'anima, ed anzi più prossimi alla dottrina cristiana,

(1) Isen. Adv. Haer. V, 1, 2. Μάταιοι οὖν οἱ ἀπὸ Βαλεντίνου. τοῦτο δογματίζοντες, ἵνα ἐκβάλωσι τὴν ζωὴν τῆς σαρκὸς.

(2) Harnack, Dogmengeschichte, I 194 s.

parlano d'un ritorno dell'anima in un corpo, se anche non credono che *noi tornerem per nostre spoglie*, vi sono d'altra parte dei Cristiani che riconoscono solo la resurrezione dell'anima negando quella dei corpi. Ora è questa che bisogna difendere soprattutto contro l'opinione popolare e nell'interesse del monoteismo; poichè gli Gnostici mirano a persuadere che questo corpo corruttibile e l'anima immortale non possono esser creati dal medesimo Dio, il Dio del bene, sibbene quella esser derivata da un santo Dio, il demiurgo. Di quì il Docetismo cristologico, cioè la tendenza, comune a quasi tutti gli Gnostici, di negare il corpo reale, o umano del Cristo (1). Confermata che sia (e a questo intende l'altro scritto di Tertulliano) la realtà umana della carne del Cristo, sarà anche provato, che essa rivestita da lui, identico al Dio, e da lui redenta, potrà risorgere santificata.

Così la negazione gnostica poggiava sul dualismo e sul docetismo. Ma c'era un altra serie d'obiezioni che gli gnostici attingevano e dalla letteratura pagana del tempo e della opinione popolare. L'esperienza c'insegna che il corpo sorto della terra o da putrido seme, debole o impuro e quind'asilo d'ogni peccato e corruttore dell'ani-

(1) Origene presso Hieronym. Ep. 38 1, c. « *Salutem tantum tribuere animae, frustraque nos dicere ad exemplum Domini resurrectum, cum ipse quoque Dominus in phantasmate resurrexerit; et non tantum resurrectio ejus, sed et ipsa nativitas* τῷ δοκεῖν, *id est putative, vis ad magis sit, quam fuerit.*

ma (1), ritorna finalmente all' origine sua, alla terra; e la *caro caduca* diviene perciò *cadaver*, cioè cade e si risolva nel nulla. Ora come questa carne da questo suo stato potrà risorgere, ed essere restituita dal nulla all'essere? E dovranno le fiamme, e le onde, le balve, gli uccelli, i pesci e le murene « divoratrici di schiavi » rendere i corpi inghiottiti come quello del mitico Giona biblico? È potremo noi credere che i corpi vivranno colle loro forme e lor qualità, anzi coi lor difetti, i corpi dei ciechi, degli storpi, degl' infermi, per documentare l' impotenza di Dio? (2) E non dovremo ammettere che gli stessi bisogni di questa vita risorgan coi corpi, la sete, la fame, i desideri carnali e così via? Perchè se è assurdo ammettere le membra senza le funzioni, non è però meno assurdo credere che questa sostanza corruttibile e manchevole possa farsi eterna (3). Da qualunque parte ci si volti, adunque, s' incappa nell' assurdo.

Questi argomenti sono anche più largamente lumeggiati nello scritto d' Atenagora, (c. 4). che contiene, si può dire, la casuistica degli antiresurrezionisti (4). Noi sappiamo di molti corpi umani dilaniati e divorati da pesci, da belve terrestri, da uccelli di rapina. Assimilati quei

(1) Just. De resurrect. 7. μεστὴ πάσης ἁμαρτίας, ὥστε καὶ τὴν ψυχὴν ἀναγκάσαι συναμαρτάνειν.

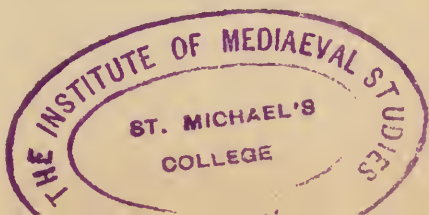
(2) Tertull. de resur. c. 4 e 57 ss. Just. Op. cit. c. 5.

(3) Tertull. De resurr. c. 59.

(4) Haller, *Zeitschrift. für. T. teol. und Kirche* 1892, p. 309.

corpi nelle lor carni, talora è avvenuto che questi animali rapaci sieno divenuti poi preda e pasto degli uomini. Inoltre son noti dei casi nefandi in cui l' impulso della fame o l' odio feroce spinse l' uomo ad essere *homini lupus* (per usare l' espressione di Hobbes) e ognun sa « quella mensa medica , e i tragici pasti di Tieste ». « Come potranno ricomporsi codeste parti così disperse? o con qual corpo risorgeranno? Imperocchè quelle parti essendo passate in altri corpi, i corpi di quei primi uomini non più esisteranno; o se queste parti debbono ritornare ai primi loro padroni, i corpi dei secondi rimaranno monchi o imperfetti. Ma come l' opera del tempo o la mano degli uomini consuma le opere d' arte umana, nè è più possibile ridurle al loro primitivo stato, così non è possibile che Dio voglia ricomporre un corpo morto e decomposto (c. 9).

Dalla intuizione dualistica che sta al fondo della psicologia e dell'etica gnostica, scendevano, del resto, due opposte conseguenze. Mentre sentiamo da Giustino che secondo alcuni il corpo peccaminoso è quello solo che induce l' anima in tentazione e le persuade il peccato, altri negavano invece ogni attinenza fu la carne e l' anima *in vitae administratione*, onde escluderla anche *in vitae remuneratione*. Imperocchè, dicevano, la carne è indifferente, e da se sola non può nè volere nè disvolere; è un *instrumentum* ma non coefficiente o un complice dell' anima , è come il vaso che la contiene, secondo lo stesso apostolo Paolo l'aveva chiamata: nè il vaso è imputabile se la bevanda è cattiva.

Come gli Gnostici nel valersi di codesta imagine del

vas per significare il corpo rispetto all' anima si facevan forti dell' autorità di Paolo (Tertull. De resurr., 16), così in generale, si giovavano dell' autorità della scrittura interpretandola col medodo allegorico, e spesso con felici divinazioni di ciò che più tardi ha detto la critica biblica. Anche la scrittura, per essi, quando parla di morte non vuol dire la separazione della carne dall' anima, ma solo la *ignorantia Dei* onde l' uomo è morto a Dio e l' errore è la tomba dell' anima. Allo stesso modo se parla di resurrezione intende il rivivere dell' anima dalle tenebre e dalla morte dell' errore alla luce della divina verità. La vera risurrezione è nella fede, e il risorgere nella carne altro non è che il conoscere, mentre siamo nella carne ancora, la verità rivelata, staccandosi dal mondo che non è se non un *habitaculum mortuorum*.

Applicati questi concetti alla interpretazione delle testimonianze bibliche, è naturale che dappertutto gli Gnostici trovino simboli, imagini, figure di cotesta veduta metafisico religiosa, dal celebre capo d' Ezechiele, venendo giù giù ai passi degli Evangeli, e alle lettere di Paolo (1). Sopratutto in queste trovavano facile appiglio alla loro interpretazione allegorica, poichè, come abbiamo veduto, la dottrina pauliniana sulla dissoluzione delle carne (2 Cor. 4, 16) sul corpo di resurrezione come un σῶμα ψυχικόν escludeva l' immortalità del corpo carnale, e quindi poteva considerarsi come il vero precedente nella negazione Gnostica. Gli stessi Padri come Ireneo e Tertulliano, che pure combattono punto per punto codesta interpreta-

(1) Haller l. c. 312.

zione gnostica dei passi scritturali, riconoscono che talora gli scritti sacri davano occasione e materia a quelle negazioni.

Conveniva dunque sgombrare il terreno da tutto questo insieme di argomenti pagani e gnostici per costruire la dottrina della resurrezione sopra un saldo fondamento e innestarla nell'organismo dottrinale che si andava svolgendo. A quest' opera posero mano gli Apologisti, e i Padri antignostici.

CAPITOLO TERZO

LA GIUSTIFICAZIONE FILOSOFICA DELLA DOTTRINA.

Gli Apologisti.

Tutta l'apologetica greca del II Secolo, e la latina dell'età seguente fino a Lattanzio, è nutrita d'idee elleniche. Tanto più notevole quindi in essa il bisogno di giustificare razionalmente fino dei suoi primi movimenti e di difendere questa speciale dottrina che, si potrebbe dire, un masso erratico del Giudaismo sul terreno cristiano. Da quella doppia opera di critica del Paganesimo, e di parziale alleanza colla coltura ellenica in cui consiste il lavorio degli Apologisti, era come escluso codesto elemento della fede cristiana; e qui bisognava adoperare armi nuove, perchè il pensiero cristiano in nulla poteva attingere per questo rispetto dall'opera secolare della riflessione speculativa. Occorreva dimostrare che come il cristianesimo è in generale una filosofia divina (θεῖα φιλοσοφία), così questo *scandalo* filosofico della resurrezione dei corpi può difendersi con argomenti razionali.

Che Taziano affermi l'immortalità della carne, può far meraviglia a chi pensi ch'egli nel difendere la « filosofia dei barbari » cioè dei cristiani inclinava alla Gnosi, e specialmente alla dottrina degli Encratiti, non però a chi ponga mente che egli abbandonava il dualismo platonico, acco-

standosi alla filosofia stoica (1). La materia non è per lui qualcosa di morto; ma, al mondo stoico, ei la concepisce animata da uno spirito vivificatore, diffuso in essa, variamente secondo i diversi gradi degli esseri. Una parte di questa è l'anima umana, la quale non è semplice ma composta e materiale (2), e quindi comune agli animali e naturalmente mortale (3). E la morte sua può essere di doppia natura; o è quella morte durante la vita del corpo che tocca a coloro che non conobbero la verità divina (Orat. ad Graec. 11; 12 p. 829), poichè di per sè non è luce ma tenebre, (Ib. 13, p. 833); o è quella che, dopo il giudizio, distrugge le anime che non parteciparono

(1) Non intendo come l'Haller, l. c. p. 314 parli d'una « esplicita opposizione di Taziano contro la filosofia stoica ». Basterebbe a dimostrare il contrario il passo Orat. adv. Graec. 12, p. 832 (Migne, Patrolog. Graec. VI). Soltanto bisogna riconoscere che talora per Taziano rinasce l' opposizione fra la ψυχή e il πνεῦμα, elemento divino e celestiale nell' uomo, e quindi solo veramente immortale; onde per raggiungere la vera immortalità che sta nella contemplazione di Dio l'uomo di psichico, com'è naturalmente, deve divenire pneumatico.

(2) Adv. Graec. 15, (p. 837, ed. cit.) ψυχὴ μὲν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστι, καὶ οὐ μονομερής. Συνθετὴ γάρ ἐστιν, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος· οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος, οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. Cfr. August. De An. II, 7, e la sentenza di Metodio presso Fozio, Cod. 234 sub. fin.

(3) Ib. 13, (p. 833 Migne) οὐκ ἔστιν ἀθάνατος.... ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴν δέ.

del Logos divino. Ma come l' anima è capace d' immortalità se è illuminata da Dio, così ne è capace pure il corpo (1) a cui l'anima è così intrinsecamente congiunta, da non correre tra essi diversità sostanziale. Quanto più difficile è dimostrare l' immortalità dell'anima per coloro che, come Taziano, respingono il dualismo psicologico dei platonici, altrettanto più facile, se non più logico è l' affermare quella del corpo. Questo, come la materia in generale, essendo creato da Dio, (contro quello che credevano i platonici) può per opera di Dio risorgere a vita immortale.

Più larga parte si trova fatta all' idea della resurrezione corporale nel libro di Teofilo d'Antrochia ad Autolico. Lontano egualmente dal dualismo platonico di Giustino e di Atenagora come dal materialismo di Taziano, Teofilo nella sua difesa della resurrezione (ad Autol. I, 8. 13, s.) sopratutto ricorre all' autorità dei libri sacri, la cui fede è accertata dall' accordo fra le profezie e il loro adempimento. Tuttavia il risvegliarsi dei morti non è irragionevole, perchè a Dio nulla è impossibile (2). E non giova il dire che l'esperienza lo smentisce, perchè se dovessimo credere quello solo che vediamo, a quante cose non dovremmo negar fede? e i pagani stessi non parlano della resurrezione d' Ercole e d' Esculapio? Nè mancano le analogie di fenomeni naturali, quasi simbolo di resurrezione,

(1) Ib. 25, (p. 861) ἀπαθανατίζεσθαι (λέγει τις) μόνην τὴν ψυχήν, ἐγὼ δὲ καὶ τὸ σὺν αὐτῇ σαρκίον. Cfr. Ib. 14, p. 836; c. 6, cfr. 20.

(2) Ad Autol. I, 7. (Patrologe graec. VI, p. 1036 Migne) ἀνεγείρει γάρ σου τὴν σάρκα ἀθάνατον σὺν τῇ ψυχῇ ὁ θεός.

che Teofilo riproduce da Paolo e da Clemente (1), la vicenda delle stagioni, del giorno e della notte, del seme e del frutto (II, 13), o quella, taciuta dai suoi predecessori, delle variazioni lunari, quasi imagine della futura resurrezione (II, 15, p. 1078 Migne); o infine il risorgere per grazia divina, come spesso avviene agli uomini, da una di quelle gravi infermità che giungono come a distruggere la vita del corpo.

Negli scrittori fino a qui esaminati però questo grave argomento di fede non era trattato che in modo incidentale. Ma già fra gli Apologisti s'inizia la lunga serie di composizioni letterarie consacrate alla trattazione di esso, e, cosa notevole, dovute a quelli fra gli apologisti cristiani che più favorivano ed ammiravano la filosofia greca, Giustino il martire ed Atenagora. Il primo nella grande Apologia presenta la dottrina della resurrezione più come una speranza che come un dogma (2). A lui, stato discepolo dei filosofi, e, anche dopo convertito alla nuova fede, portante il « pallio filosofico », non potevano sfuggire le repugnanze della ragione verso una dottrina che contrastava per giunta coi convincimenti platonici da lui non mai abbandonati. Non fa quindi meraviglia che gli argomenti onde vuol giustificare questa credenza sieno negativi e poco stringenti. Perchè se la materialità delle pene future dei

(1) Su questa dipendenza di Teofilo da Clemente, cfr. il Lightfoot St. *Clemens of Rome* II, p. 82.

(2) Apolog. I 18, τὰ νεκρούμενα καὶ εἰς γῆν βαλλόμενα πάλιν ἀπολήψεσθαι ἑαυτῶν σώματα προσδοκῶμεν.

malvagi implica il rinascere dei loro corpi, la beatitudine dei giusti non può essere che spirituale, come quella che è unita all'incorruttibilità e all'impassibilità che Giustino attribuisce ai buoni, nella loro συνουσία, cioè nella loro intima unione futura con Dio (1). La resurrezione corpoporale per questo rispetto sembra propria soltanto dei malvagi, se pure si hanno a distinguere i corpi ancora capaci di sofferenze di questi ultimi, dai corpi impassibili, e incorruttibili dei giusti, che ricordano lontanamente gli Dei d'Epicuro (2).

Nonostante queste difficoltà e incertezze del pensiero di Giustino, egli non manca di giustificare la resurrezione della carne che nel Dialogo con Trifone (c. 80) annovera insieme al regno millenario fra gli elementi dell'ortodossia cristiana, sopratutto contro le negazioni gnostiche (3). La resurrezione universale dei morti (Apol. I, 52) non è più incredibile di quello che sia il formarsi di tutta la compagine del nostro corpo da una piccola goccia seminale (Apol. I, 19). E come Dio opera di continuo questo prodigio sotto i nostri occhi, così gli sarà possibile un giorno i corpi decomposti sotto terra richiamare a vita

(1) Dial. cum Tryph., 45, ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ συνῶσιν.

(2) Cfr. Aubé *Saint Justin, Philosophe et Martyr.* 2, ed. 1875 p. 186.

(3) Sulla escatologia di Giustino rinvio per tutti al De Otto, *De Just. Martyr. scriptis et doctrina* Jena 1341 p. 183 ss. Engelhardt, *Das Christenthum Justin's d. Märtyrers*, 1878.

incorruttibile. Il secondo rinascimento non è più incomprensibile del primo; e Dio che ha creata la prima vita nel corpo nelle ceneri disperse saprà riaccendere la fiamma vitale.

Più di proposito discute questo soggetto lo scritto, περὶ ἀναστάσεως, o meglio, per noi, i frammenti di questo scritto che noi non dubitiamo di attribuire, collo Zahn (1), a Giustino di cui porta il nome, perchè sostanzialmente concorde col passo ora illustrato dell' Apologia. È il più antico documento fra quelli a noi conosciuti che illustri questo soggetto; e non solo noto a Tertulliano ed Ireneo, come l' Harnack rileva (2), bensì allo stesso Atenagora, che ne imita la distribuzione, e talora ne riproduce la contenenza (3). Nell' introduzione (c. 2-8 p. 215 ed Otto) l' a. polemizza contro il razionalismo gnostico e pagano che aveva negato la resurrezione. Solo questo bisogno di difender la fede dagli assalti esterni lo induce a darne una dimostrazione razionale. In sè però la verità poggia sulla rivelazione e sulla fede; poichè Dio stesso è la verità rivelata per Cristo che è per noi τῶν ὅλων πίστις καὶ ἀπόδειξις, e non avrebbe bisogno di questa ragione

(1) Zahn, *Zeitschrift für Kirchengesch.* VIII p. 20 ss. Bousset, *Die Evangeliencitate Justin's.* 1891 p. 122 ss.

(2) Harnack, *Gesch. der altchristl, Literatur*, Leipzig 1893 I, p. 113.

(3) Corpus Apologetarum saec. secundi, ed. Otto, Jenae 1879. T. III p. 210-249.

(λόγος) o dimostrazione. Alla prima obiezione degli avversari, che cioè la resurrezione sia impossibile da un lato ed inutile e dannosa, dall'altro perchè, la carne corrotta e decomposta non può ritornare nello stato primitivo, e d'altronde converrebbe ammettere che, o risorgendo integralmente tutte le membra esercitassero anche nell'altra vita le loro funzioni, o risorgendo imperfettamente si chiarirebbe l' impotenza di Dio, l' apologista risponde riconoscendo che la resurrezione della carne dev' essere integrale. Ma non è punto necessario che le membra conservino le loro primitive funzioni. Come vi è nella vita animale la sterilità e la castità , così Cristo fatto uomo carnale ci dette di quest' ultima mirabile esempio. E dimostrò colle guarigioni e resurrezioni di morti da lui operate come le imperfezioni del corpo spariranno nella futura resurrezione (c. 3-4). Nè si dica che è impossibile ricomporre la carne decomposta. Quell' onnipotenza di Dio, ripete anche qui Giustino, che dal protoplasma e da una piccola goccia forma ogni giorno nell' utero materno l'organismo, come non potrà richiamare alla vita della carne quella materia che molti degli stessi filosofi antichi riconoscevano indistruttibile? (c. 5-6). E nemmeno può dirsi indegna di resurrezione la carne, e fonte d' ogni peccato all'anima. Poichè carnale fu l' uomo fatto ad imagine di Dio; nè la carne è di per sè peccaminosa senza l'anima, e, posto che fosse tale , in questo sta l' opera salutare della redenzione (c. 7).

L' ultima obiezione degli avversari , che, cioè , non vi sia nella scrittura questa promessa della resurrezione cor-

porale, (c. 8), apre all' autore la via a quella che potremmo dire dimostrazione positiva. Perchè Dio avendo chiamato a vita e a resurrezione l' uomo, con questo comprese anche il corpo, parte integrante del composto umano. Se difatti l'anima è di per sè incorruttibile e divina, come riconoscono gli avversari, qual grazia vi sarebbe in questa promessa di resurrezione, se non fosse immortale il corpo? Il salvar l' anima non è opera di grazia, ma di natura. Soltanto ciò che è caduco può risorgere, e soltanto la carne, non l' anima, è caduca (1). Perciò Cristo risorse nella carne che era stata passibile, per mostrare in sè la resurrezione della carne (c. 9); e volle che i discepoli si accertassero sensibilmente ch' egli era risorto corporalmente, e da morte suscitò i corpi altrui. Anche i filosofi antichi, come Pitagora e Platone, avevan dimostrata l' immortalità dello spirito. Ma appunto per questo essa non basta « poichè se il Salvatore avesse solo promessa l' eterna vita dell'anima, che cosa avrebbe arrecato di nuovo e d' inaudito oltre ciò che avevan detto Pitagora e Platone? » (c. 10 p. 246).

Il quale ultimo argomento è notevole, come bene avverte l' Harnack (2) in quanto ci mostra da quel punto di vista gli Apologisti sostenevano la fede nella resurrezione della carne. La rivelazione come una nuova « filo-

(1) C. 10, (p. 244 Otto) ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου. πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει cfr. c. 8, e i luoghi corrispondenti di Tertulliano De resurr. carn. c. 18, Adv. Marc. V, 9.

(2) *Dogmengeschichte* I, 393.

sofia *divina* » deve elevarsi sopra la filosofia umana del Paganesimo ed essere soprarazionale. Ma d' altra parte in quanto è filosofia, cioè razionalità, non è che una continuazione della sapienza antica ; e perciò il nostro apologista insiste nel dichiarare che la possibilità della resurrezione della carne era ammessa dai filosofi antichi , che riconoscevano la indistruttibilità della materia (1). E nell'uno a nell'altro aspetto la rivelazione apparisce come una divina integrazione della filosofia naturale.

Ora questa è appunto l' attitudine di Giustino e nell' Apologia e nel Dialogo, poichè anche quivi come nello scritto che esaminiamo si riconosce come un antico discepolo di Pitagora e di Platone, e ripete dal Giudaismo l'eresie gnostiche ch' egli presuppone e combatte (2) , se anche non mostra d' aver sentita l' influsso della filosofia Alessandri-

(1) C. 6 , (p. 232) ἀλλὰ γὰρ ὁ μὲν περὶ τοῦ δυνατὴν εἶναι τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν ἱκανῶς ἀποδέδεικταί μοι λόγος κατὰ τοὺς ἐθνικούς. Sebbene l'idea della resurrezione fosse interamente straniera al pensiero classico, è naturale che i Padri Cristiani cercassero di ricollegarla ad esso. Nel medesimo modo che quì Giustino, anche il Pseudo-Giustino Cohortat, ad Graecos c. 27 (Patrolog. graec. Migne vol. VI p. 242-311) vuol dimostrare che nel X della Repubblica Platone conosce la dottrina della resurrezione. Ippolito Ref. IX, 10 la trova chiaramente (φανερῶς) indicata in un frammento d'Eraclito (f. 123 Bywater). E coll'antico padre l' ha creduto anche un recente illustratore il Lassalle *Heraklit Dunkel von Eph.* II, 186 ed io stesso Atti della R. Accad. di Sc. Morali e Pol. di Napoli, Vol. XXII 1889.

(2) De Res. c. 10

na (1). Nè quindi ci fu meraviglia che Ireneo e Tertulliano, come dimostrano le corrispondenze con quest' ultimo talora anche letterali, dei testi, e forse anche Atenagora (2), tenessero presente e si giovassero di questo scritto, primo tentativo di una dimostrazione razionale di quella credenza cristiana.

A ogni modo la distribuzione di esso in una parte negativa e in una parte positiva si ritrova nello scritto d'Atenagora περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, che è la prima e vera Apologia sistematica di questa dottrina cristiana. Questo scritto che noi italiani conosciamo specialmente per la bella versione che ne fece il Gozzi, è documento notevole dello

(1) Harnack, *Die Ueberlieferung der griech. Apologeten*, in Texte und Untersuchungen, 1882 p. 163. Col quale non consento nell'ammettere così grandi somiglianze di questo scritto con Melitone di Sardi da potere attribuirglielo se la tradizione ci dicesse aver egli scritto sulla resurrezione. Non distingue l'a. di questo scritto come Melitone soltanto la ψυχή e il σῶμα; ma accanto ad essi pone il πνεῦμα come un terzo principio (τὰ τρία ταῦτα c. 10 p. 244 Otto): nè so perchè l'Harnack giudichi interpolato questo passo. Il contenuto si collega alla dottrina di Filone e dello Stoa, come gran parte delle intuizioni di Giustino.

(2) Il Donaldson, *History of the Christian Literature*, 1880 II p. 123 pone questo scritto fra Atenagora e Tertulliano. Quello che, a parer mio, rende verosimile la priorità del nostro scritto ad Atenagora, è che la discussione di questi intorno al λόγος τῆς ἀληθείας (De Resurr. cadav. 1) sembra un amplificazione di quella del proemio di Giustino (D. Res. 1).

spirito filosofico di questo cristiano Ateniese, ben più che l'altro scritto di lui, la Supplicazione per i Cristiani (1). Si vede chiaro ch' egli trovasi in un ambiente pagano; i suoi avversari, i negatori della resurrezione, non sono tanto gli gnostici, quanto i pagani (2). Già nella sua Apologia, confutando l'accusa popolare contro i Cristiani, incolpati di nefandi « pasti Tiestéi », egli aveva affermato energicamente questo elemento della fede cristiana (3). Come mai potrebbe colui che crede nella resurrezione, offrire sè stesso in sepolcro vivente ai corpi devoti alla resurrezione? E tanto meno così turpe delitto è consentaneo ai costumi di chi sà che il corpo non sarà sottratto al giudizio divino, come quello che partecipa alle azioni dell'anima. Del resto l' Apologista qui, anticipando, ciò che promette di svolgere in una discussione speciale (Supplicat. 36 p. 82 Otto), assevera che l'idea della resurrezione non è aliena del pensiero dei filosofi antichi, specialmente Platone e Pitagora, i quali avevano detto che le cose incorporee sono in sè stesse precedenti alle cose sensibili, poichè i corpi constano dall' accumularsi e dal congiungersi di elementi incorporei; onde nulla esclude

(1) Per l'elemento filosofico d'Atenagora rinvio al lavoro dello Schubring, *Die Philosophie des Athenagoras* 1882.

(2) Questo trasparisce dal passo De Resur. mort. 1, 13-15 p. 188 Otto).

(3) Suppl. pr. Christ. c. 35-36 (Corpus Apologet. Vol. VII p. 178 s. ed. Otto).

che, compiuta la dissoluzione dei corpi, da quelli stessi elementi onde sorsero da principio non vengano di nuovo ricomposti (Ib.).

Questo argomento storico-filosofico, così fugacemente accennato nell' Apologia, non riapparisce però nello scritto sulla Resurrezione (1), senza dubbio posteriore. Nella parte negativa di questo (ὑπὲρ τῆς ἀληθείας), che comprende i primi dieci capitoli, dopo un Proemio sulle cause dell' errore e dell' incredulità in attinenza con questo dogma (c. 1), l' Apologista esclude gli argomenti degli avversari e degl' increduli. Costoro, tenendo la resurrezione per impossibile dovrebber dimostrare che a Dio manchi o la potenza o la volontà di richiamare a vita i morti: che egli o nol possa o nol voglia (2). Ora l'una e l'altra ipotesi è assurda egualmente. Se Dio non potesse operare la resurrezione, bisognerebbe che gliene mancasse il sapere o il potere. Non il sapere, perchè egli che prima formò i corpi nella generazione, conosce l'organismo umano in tutte le sue parti ed elementi, nè può ignorare in qual modo richiamare i corpi a vita nuova (c. 2); non il potere, perchè qualun-

(1) Lo cito dalla recente edizione critica dello Schwartz, *Athenagorae oratio De resurrectione cadaverum* Leipzig 1891 (in Texte und Untersuchungen dell'Harnack e Gebhart. vol. IV, 2); ed accanto pongo l'indicazione della pagina della edizione precedente dell'Otto Corpus Apologet. Vol. VII Jenae 1857.

(2) Dilemma riprodotto più tardi da Giovanni Damascen. De Orth. fide IV c. 28 p. 29.

que sia l' origine prima del mondo (e Atenagora inclina manifestamente al dualismo platonico) (1), sarebbe inconcepibile che Dio non potesse ricomporre il corpo, egli che ebbe la potestà di crearlo (c. 3). E qui cade l' obiezione popolare di cui si era fatto eco anche Celso (v. sopra), dell'eventuale assimilazione del corpo umano in altri organismi, come di belve divoratrici, e di antropofagi. Questa mescolanza di elementi corporei sembrava rendere impossibile la resurrezione (c. 4). Al che l'Apologista risponde Dio aver dato ad ogni vivente organismo un nutrimento conveniente ed opportuno, il quale non appartiene mai alla medesima specie organica (c. 5); ed entrando in una sottile analisi del processo nutritivo, dimostra che ciò che è contrario alla natura d' un corpo, ne è eliminato naturalmente in vari modi (c. 6), e nel caso dei « pasti Tiestèi », avviene al meno che codesti elementi non passano a nutrire quelle parti del corpo in cui son penetrati, e che sole son necessarie al corpo di resurrezione (c. 7). Ma poichè tutto dimostra che il corpo umano, per divina disposizione, è destinato a non essere cibo altrui, così i pasti antropofagici sono mostruosi e nefandi, (c. 8).

(1) Cfr. ad es. questi luoghi Supplicat. 4, p. 20 (Otto) ἡμῖν δὲ, ecc. (Moller, *Die Kosmologie der griech. Väter* p. 122), l'altro dove dà la caratteristica della dottrina cristiana c. 10 p. 44. Il dualismo platonico, secondo il Timeo, è anche più chiaramente ripetuto nel c. 15 p. 66 ὡς γὰρ ὁ κεραμεὺς ecc., cfr. anche il Ritter *Gesch. d. christl. Philos* I p. 322, e Otto Prolegom. XLVIII.

All' altra obiezione volgare, che noi abbiamo trovata anche nelle fonti talmudiche, tratta dall' impossibilità in cui trovansi gli artefici di ricomporre l' opera loro una volta distrutta, replica rilevando l' immenso divario che intercede fra l' uomo e l' artefice divino, fra le opere d' arte umana e la natura, arte di Dio, (c. 9).

Nello stesso modo la resurrezione non può dirsi contraria al volere divino, perchè non è nè ingiusta nè indegna. Non ingiusta contro le nature spirituali, alle quali non nuoce in alcun modo nè menoma la dignità la resurrezione dell' uomo. Non contro le nature brute, perchè non esistono dopo la resurrezione, e se esistessero, sarebbero esenti da ogni servitù, perchè l' uomo risorto e senza bisogni, non si servirebbe più dell' altre creature; nè avrebber ragione di dolersi per non esser ammesse al privilegio della resurrezione, essendo per natura inferiori di grado. Non finalmente ingiusta contro l'uomo, composto di anima e di corpo; poichè all' anima che pure abitò in corpo corruttibile e passibile non si fa ingiuria congiungendola con un corpo immune di passione e di corruttela (ἄφθαρτον καὶ ἀπαθὲς) e tanto meno si fa al corpo che viene così nobilitato. E come non è ingiusto, così non è indegno il resuscitare il corpo; chè se non fu tale il crearlo corruttibile, molto meno sarà il ricomporlo esente da queste imperfezioni (c. 10).

Venendo ora alla dimostrazione positiva della resurrezione carnale (περὶ τῆς ἀληθείας λόγος), dopo alcune osservazioni metodologiche (c. 11), Atenagora ricava la verità della dottrina, dalla causa della creazione dell' uomo, dalla comune natura degli uomini, dal giudizio finale. Il fine della

creazione dell' uomo non può essere altri che l' uomo stesso, non Dio che di nulla abbisogna, e tanto meno l'altre creature; a quella guisa che gli uomini generano i figli perchè sieno e vivano di per sè medesimi (1). Or questa esistenza non può esser data a creature, le quali portano in sè, cioè nella propria razionalità, l'imagine di Dio, perchè sia sollecitamente estinta; bensì perchè sia sollecitamente estinta; bensì perchè perduri e si mantenga. E poichè non posson distruggersi quelle cose che son collegate per loro natura alla causa loro, così bisogna che l' uomo vivente sia conservato nella sua integrità originaria, cioè nell' anima e nel corpo. Nell' anima, affinchè rimanga essa nella natura in cui fu creata ed adempia il suo ufficio, di frenare, cioè, i desideri del corpo e discernere e giudicare. Nel corpo, perchè questo si muova e si trasformi com' è sua natura, nell' età, nella forma, nella grandezza, nella resurrezione, la quale non è che l' ultima e la più elevata di queste trasformazioni (2) (c. 12-13).

A questa origine rispondono la natura, il giudizio finale, e il fine della vita umana. E in primo luogo la na-

(1) L'espressioni e il concetto ricordano qui il Simposio platonico c. 12, p. 61, Schwartz, (p. 232 Otto).... τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐγκόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν παραμυθούμενος (ὁ ἄνθρωπος), καὶ ταύτῃ τὸ θνητὸν ἀπαθανατίζειν οἰόμενος.

(2) C. 12, p. 63, Schwartz, 238 (Otto) εἶδος γάρ τι μεταβολῆς, καὶ πάντων ὕστατον, ἡ ἀνάστασις ἤ τε τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον περιόντων ἔτι πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολή.

tura umana. Ben è vero che molti reputano argomento massimo della resurrezione il giudizio finale (1). Ma questo è escluso, da ciò che se gli uomini, che muoiono tutti, risorgono, non però quelli che risorgono saranno tutti giudicati, come i fanciulli: (c 14). Ora dunque la natura umana consta dell' anima immortale e del corpo congiunto ad essa nella creazione, e la vita e i suoi modi non appartengono all' anima sola o al sol corpo ma all'unione loro, affinchè dopo morte abbiano un fine comune. Ed è necessario che essendo il vivente uno nella sua vita intellettiva e razionale, tutte le attività sue sieno rivolte ad un sol fine; cioè che la generazione, la natura, la vita formino un armonia e un fine conveniente a natura. Ora il fine è uno se il vivente di cui è fine permanga nella sua costituzione, cioè sia identico nelle sue parti costitutive. E ciò avverrà se, decomposte una volta, si ricompongano nella unità primitiva. Non l'anima sola ma l'intero uomo ha la mente e la ragione che debbono perdurare, per-

(1) Le parole c. 14, p. 65, Schwartz 244 (Otto) πολλοὶ γὰρ τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον διαλαμβάνοντες τῷ τρίτῳ μόνῳ τὴν πᾶσαν ἐπήρεισαν αἰτίαν, sembrano all'Haller Op. cit. p. 322 n. alludere alla prevalenza di quest'argomento nell'insegnamento cristiano. Non si pronunzia l'Otto a q. l., ma cita un passo di Tertulliano De resur. c. 14, che sembra illustrarlo. (Cfr. Semisch *Justin. der Märt.* P. II, p. 136). Tuttavia a me par più probabile che qui s'alluda alla opinione dei giudei. Noi abbiamo trovato che nel Talmud si dà appunto a questo argomento del giudizio divino una importanza capitale.

durando i termini o gli oggetti loro. Che se la natura umana non perdura, invano fu congiunta l'anima alle passioni e ai difetti dell'anima: invano il corpo fu soggetto ai freni dell'anima. Inutile la ragione (νοῦς), la prudenza, la giustizia, la costituzione delle leggi, in una parola la stessa origine e natura umana. E poichè nulla di vano ha luogo nelle opere di Dio, così dev'essere del corpo creatura sua (c. 15).

Nè deve meravigliarci l'interruzione della vita per la morte; perchè non solo il significato di quel termine (di vita), ma anche la natura di ciò che permane è diversa. Le nature incorruttibili e immortali come l'uomo non han lo stesso modo di permanenza delle nature inferiori. Ma l'anima è immutabile, e il corpo ha l'immortalità per la mutazione (ἐκ μεταβολῆς τὴν ἀφθαρσίαν). Se la separazione dell'anima dal corpo e la dissoluzione di questo interrompe la continuità della vita, non per questo si deve disperare della resurrezione. Anche nel sonno, fratello della morte, c'è sospensione e incoscienza, non interruzione della vita (c. 16). Ora la resurrezione è l'ultimo di codesti mutamenti di cui ci offre tanti esempi la vita anche del nostro corpo (c. 17).

La provvidenza divina si rivela nel fine necessario della natura umana, e nel giudizio e nella sanzione che ne conseguita. Dopo aver dimostrato diffusamente che, data la provvidenza divina, codesto giudizio e codesta sanzione finale, quale non si ha in questa vita, è necessaria (c. 18-19), l'apologista dimostra che codesto giudizio non sarebbe equo se riguardasse la sola anima o il corpo solo, non già l'uomo composto d'ambedue e responsabile delle proprie

azioni. Imperocchè o la morte è dissoluzione d'entrambi, e allora non v'ha giudizio dei buoni e dei cattivi, o se distruggendosi il corpo dopo morte, l'anima rimane incorruttibile, non vi sarà giusto giudizio; poichè anche il corpo, che è stato compagno delle fatiche all'anima, merita premio, e merita pena se avrà indotta l'anima in desideri e in appetiti sensibili a cui essa sarebbe per natura sua straniera (c. 20-21). Che anzi, le virtù umane sono possibili soltanto per l'esistenza della vita corporea e per i contrasti, bisogni e condizioni create da essa (c. 22). Le leggi medesime, e i comandamenti divini non son diretti all'anima sola nè quindi ad essa sola non imputabili, ma a tutto l'uomo, anima e corpo (c. 23). Da tutta questa dimostrazione, come in Tertulliano, apparisce un concetto del corpo, profondamente diverso dai motivi platonici onde muovevano gli Apologisti e specie Atenagora. Il corpo non è la pura materialità, altrimenti sarebbe irresponsabile, e nemmeno la « carne » peccaminosa di Paolo contrapposta all'uomo celeste o lo spirito, bensì è come un principio che sta di contro all'anima quasi con una sua coscienza, e come un uomo dentro l'uomo. Sott'altra forma riapparisce il dualismo pauliniano di « uomo esteriore » e di « uomo interiore ».

Ai tre argomenti sopra enunciati, Atenagora ne aggiunge all'ultimo un altro ricavato dal fine stesso dell'uomo. In ogni cosa di natura il fine è consentaneo all'essenza sua, onde l'uomo, essere razionale, deve avere un fine suo proprio. Questo non può essere l'insensibilità che è delle cose inanimate, o il piacere sensibile dei bruti, ma deve rispondere alla razionalità e immortalità

dell' essere umano (c. 24). Nè già la beatitudine dell'anima separata dal corpo, ma un fine comune ai due elementi da cui l' uomo è composto. L' identità umana nella resurrezione non può resultare che dalla riunione dell' identico corpo coll' identica anima. E la resurrezione intera è il fine assegnato all'uomo, onde si apre la via alla contemplazione della divinità (c. 25).

Questo ricco apparato d'argomenti onde Atenagora e gli Apologisti confutano la fede nella resurrezione, e lo salvano dagli attacchi del Paganesimo e dell'eresia, ha, come si vede, un carattere essenzialmente razionale. Salvo qualche accenno al motivo cristologico in Teofilo e in Giustino, l'opera apologetica sta nel giustificare filosoficamente quest' articolo di fede, traendo partito non più dalla analogie della natura, come i primi scrittori della chiesa, ma dalla dottrina antropologica che forma il fondo di questa dimostrazione. È chiaro però che una volta assicurato razionalmente questo articolo di fede, bisognava innestare questo ramo giudaico sul tronco ellenico del dogma ecclesiastico, cioè darne la elaborazione teologica. A questo appunto intendono i Padri della chiesa occidentale.

CAPITOLO QUARTO

L' ELABORAZIONE TEOLOGICA DEL DOGMA.

§ 1.

I Padri dell' occidente, Ireneo e Tertulliano.

Mentre gli Apologisti dànno della resurrezione la giustificazione razionale, i Padri antignostici che sopratutto fioriscono nella chiesa occidentale ne forniscono la sistemazione teologica dal punto di vista ecclesiastico. In questo lavoro mentre accettano alcuni dei concetti di Paolo, non abbandonano punto tutto il sistema dell' escatologia millenaria a cui la resurrezione della carne era dalle sue origini intimamente congiunta. Anzi tanto più vi rimangono fedeli, perchè gli Gnostici ch' essi avevan da combattere avevano respinta, come vedemmo, questa parte dell'antica tradizione cristiana. Ireneo come Ippolito, Melitone, Tertulliano, Lattanzio, Commodiano, Vittorino, aderiscono ancora a queste speranze chiliastiche non meno di Papia e di Giustino e in generale della Chiesa d' Asia Minore (1). Essi si muovono incerti fra questa doppia intuizione del-

(1) Harnack, *Deogmengeschichte* I, 483 s. e il mio scritto « *Sulle Idee Millenarie dei Cristiani nel loro svolgimento Storico.* Napoli 1888 (Disc. inaug. della R. Università).

l'opera del Cristo, l' una futura nel venturo regno millenario, l' altra adempiuta nel passato colla incarnazione e colla redenzione, fra il Cristo dell' Apocalisse e il Cristo di Paolo. E quando a poco a poco dopo il terzo secolo le speranze chiliastiche s' andarono dileguando specialmente in Oriente, ne rimase come un avanzo nella dottrina della resurrezione della carne, che per un naturale processo storico s' andò distaccando dal tronco su cui era germogliata dapprima.

Quelle due correnti d' idee si riconoscono e si confondono ancora nei libri d' Ireneo, che nella sua larga polemica contro ogni forma di Gnosi, era naturalmente condotto a difendere questa parte della fede cristiana così ardentemente negata, specie dai seguaci di Valentino e di Basilide (1), i quali piegavano al Docetismo negando la realtà della carne del Cristo per escludere poi la salvazione della carne umana come fattura di Dio (V, 1-2, p. 1122). Nel V libro, interamente consacrato alla dottrina dell' ultime cose, sono contenute sparsamente le prove della resurrezione. Queste prove son tratte dalla onnipotenza e bontà divina (V, 3-4), dalla longevità dei Patriarchi, dal rapimento di Enoch ed Elia, dalla storia di Giona e da quella dei tre giovani gettati nella fornace (V, 5); dalla natura dell' uomo, come tempio di Dio e dello spirito, a cui appartiene come parte integrante la carne (V, 6); dalla resurrezione corporale del Cristo, e dalla promessa

(1) Iren. Contra Haer. I, 22 2 (p. 669 ed Massuet. Patrolog. Graec. VII, Migne). II, 31 3 (p. 824). I, 24; 27 3 (p. 689).

della resurrezione, fatta non allo spirito per sè immortale, ma alla carne per sua natura corruttibile (V, 7). Ma le prove più rilevanti son quelle che Ireneo ricava dalla presenza dello spirito in noi e dei suoi carismi, i quali ci rendono nature spiritali e ci avviano all' immortalità (V, 8-12); dalle resurrezioni dei morti operate del Cristo, quasi uno specimen della futura resurrezione (V, 13), dal fatto della incarnazione reale del Cristo (V, 14), e sopratutto dal nutrimento della nostra carne per l' eucaristia (V, 2-2). Questo argomento si può dire originale d' Ireneo, mentre gli altri accennati, si trovano già accennati dagli apologisti. Ireneo non fa che svolgere e determinare l' espressione d' Ignazio (Ephes. 20) che il sacramento eucaristico aveva chiamato φάρμακον ἀθανασίας. Se la nostra sostanza carnale si nutre del sangue e della carne del Cristo, è naturale che ne riceva la vita eterna e la resurrezione (1).

Nel seguito Ireneo descrive la lotta fra Satana e il Cristo e il trionfo finale di questo (V, 20, ss.). Il che gli apre la via alla descrizione dell' anticristo e al commento alle Apocalissi di Daniele e di Giovanni circa il regno millenario. Ma poichè questo lo conduce a parlare di nuovo dalla resurrezione e del ritorno finale di Cristo, così ritorna a parlare delle condizioni di questo risorgimento

(1) Contra Haer. III, 20, 1; IV, 33, 13.

(2) IV, 18, 5, (p. 1028), πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν, καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Χυρίου, καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην.

corporale degli eletti, (V, 31) (1). In uno dei capitoli precedenti (c. 9) Ireneo aveva preso in esame la parola di Paolo (1. Cor. 15, 19) « la carne e il sangue non erediteranno il regno di Dio », della quale si valevano gli Gnostici. Quivi aveva distinto tre principi nell'uomo, come Giustino, la carne, l'anima, e lo spirito. Coloro che son privi di codesto elemento salvatore, formatore e unificatore, lo spirito, sono veramente carne e sangue, cioè morti e privi del regno di Dio. Coloro invece che accoglieranno lo spirito di Dio saranno chiamati spirituali (*hi tales juste homines dicentur et mundi, et spirituales et viventes Deo* 9, 2). Se dunque la carne senza lo spirito di Dio è morta, e senza questo innesto spirituale non si salva (c. 10), è manifesto che a rigor di termini, solo gli pneumatici, cioè i giusti e gli eletti potranno risorgere. Questa conseguenza spesso rasenta Ireneo, senza mai formularla.

Nè poteva arrivarci perchè d'altra parte in un opposto ordine d'idee era condotto dalle sue tendenze chiliastiche. La rappresentazione sensibile ed anzi sensuale del regno millenario ch'egli dà negli ultimi capitoli del libro (V, 31-36) implicava necessariamente la resurrezione carnale (2). I santi che partecipano di quel regno sensibile, mangiano

(1) Cfr. su tutto questo Haller op. cit. p. 325 ss. Harnack, *Dogmengeschichte* I, 485 ss. H. Ziegler *Irenaeus der Bischof von Lyon* 1871 pag. 314-320.

(2) Su questo nesso v. Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886 p. 109 s.

e bevono nella carne loro restituita (V, 33, 1) col Signore, gustando i frutti che la terra produce nella prodigiosa fecondità di quel periodo millenario.

Al pari d' Ireneo tutti quei Padri che combatterono i negatori del Chiliasmo, e dell'Apocalittica giudaico-cristiana, come Ippolito e Tertulliano, doverono anche difendere la resurrezione materiale della carne. D'Ippolito ci è noto che aveva consacrato a questa dottrina uno scritto speciale περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως dedicato a Mammea, madre d' Alessandro Severo, del quale ci avanzano pochi frammenti (1). Dai quali, e dai frammenti dell' altro suo scritto *De Anticristo*, dal Comentario a Daniele recentemente scoperto (2), e da quel che sappiamo intorno alla sua difesa degli scritti giovanniti, apparisce ch' egli riproduceva in sostanza il Millenarismo d'Ireneo, e quindi anche la resurrezione carnale, parte integrante di esso.

Chi però dette a questa dottrina uno svolgimento che rimase definitivo per la chiesa latina fu il grande teologo dell' Occidente, Tertulliano. Le idee del padre africano su questo punto oramai vitale e cardinale della dottrina ecclesiastica, si trovano sparsamente indicate in molti suoi scritti, ma specialmente nella vasta opera *De resur-*

(1) Editi in Siriaco e in latino dal Martin presso Pitra Analecta IV p. 61 seg. 330 seg. cfr. Lightfoot, *Clemens of Rome* II, p. 397, Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit.* II, 620 s.

(2) Cfr. il mio scritto, *Una nuova pagina di Storia dell'antica Chiesa, secondo una recente scoperta*, nella *Nuova antologia* 15 gennaio 1893.

rectione carnis. Sebbene questa appartenga al periodo montanistico dell'attività letteraria di Tertulliano, come ha provato il Noeldechen (1), tuttavia poichè nulla contiene che strettamente dipenda dal Montanismo, può ben considerarsi come documento dell'insegnamento cristiano sulla resurrezione, tanto più che le idee quivi espresse concordano nei punti essenziali con quello che da altri scritti tertullianei possiamo raccogliere (2); anche ammettendo che le tendenze millenarie dei Montanisti, a cui Tertulliano partecipava abbiano potuto esercitare qualche influenza su questa parte del suo insegnamento. Lo scritto sulla resurrezione è essenzialmente polemico; e mentre Atenagora aveva avuto principalmente di mira gli avversari pagani, qui gli avversari sono sopratutto cristiani, cioè gli Gnostici. E contro di essi Tertulliano svolge una critica vivace e originale talora nei concetti, sempre nella forma.

(1) Noeldechen, *Die abfassungszeit der Schriften Testullian's* (Texte und Untersuchungen di Harnack e Gebhart II Bd. p. 115 s. 1888).

(2) Sopra un punto soltanto differisce questo trattato dall' Apologetico. Quivi è detto che l'anima non può esser passibile di pena senza il corpo e nega perciò lo stato di pena dell' anima prima della resurrezione Apol. 48: *ideoque repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quidquam potest anima sola sine stabili materia, id est carne;* mentre questa pena, per quanto imperfetta è ammessa in De resurr. carn. 17 De an. 58, cfr. Ritter, *Gesch. d. Christl. Philos.* I, 414. È notevole però che lo scritto del periodo montanista è qui meno recisamente materialista degli altri due.

Può sembrare, ed è sembrato a qualcuno (1), inesplicabile che Tertulliano abbia posta tanta cura nel sostenere la resurrezione dei corpi; egli che nella sua dottrina psicologica e conoscitiva inclinava tanto al sensismo e al materialismo stoico. Nello scritto « De Anima » la materialità dell' anima è significata a chiare note. Vi si dice che essa ha forma umana , colore, lucentezza (*tenera et lucida et aerii coloris et forma per omnia humana* c. 9 p. 311 s (2), e perfino è fornita di sesso (ib. c. 36 p. 362). Dio , col suo soffio , la infuse in tutte le parti del corpo, quasi forma interna di esso; ed è per ciò che la Scrittura parla della lingua riarsa del ricco epulone nell' inferno, del dito del povero Lazzaro e del seno di Abramo (ib. 9, 311 s.). Di questa corporeità si adducono anzi le ragioni; poichè un anima incorporea non potrebb' essere mossa dal mondo esterno che è corporeo , nè essa muovere il corpo. Senza questo l'anima non potrebb'essere passiva di alcuna pena (Ib. 6-7, p. 305-308 Apol. 48) , ed anzi si può dire , come dicevano già gli Stoici , che solo ciò che è corporeo è reale (De Carne Chr. 11, p. 446).

Se dunque l'anima è corporea, e in sè contiene le for-

(1) Haller, op. cit. p. 329, cfr. su questi punti Ritter op. cit. I, 411 s. Huber, *Philos. der Kirchenväter*. München 1859 p. 127 s.

(2) Cito le opere di Tertulliano secondo la edizione del Oehler, Q. S. *Tertulliani quae supersunt omnia* 3 vol. Lipsiae 1853-54. Per il « De Anima » mi riferisco alla edizione del Reifferscheid e Wissowa (Corpus Script. Eccl. Latin. Vol. XX) Vindobonae 1890.

me di tutte le parti del corpo umano, a che un secondo corpo? a qual fine essa dovrà essere, per usare l'espressione di Paolo, sopravvestita dal corpo di resurrezione? E se l'anima, come talora confessa Tertulliano, anche di per sè è punita dopo morte, a che un secondo giudizio e la resurrezione del corpo? A queste difficoltà non si può certo trovare risposta soddisfacente; poichè nella dottrina di Tertulliano lo Stoicismo e il Cristianesimo sono uniti, non combinati nè fusi in unità: « doppiamente realista, dice l'Haller acutamente, e come Stoico e come cristiano ». Ora se il realismo cristiano esigeva una completa *restitutio in integrum*, il materialismo stoico ne escludeva le condizioni e il significato.

Tuttavia conviene riconoscere che un altro ordine di idee s'incrocia con questo crudo realismo in Tertulliano, e ne tempera le conseguenze, nel senso cristiano (1). È un articolo fondamentale della fede cristiana che l'anima è immortale. E tale è per Tertulliano perchè è sostanza una e indivisibile, e perciò indissolubile (De An. 14 p. 318 s. 38, p. 364), ed è in uno stato di attività incessante (Ib. 43). Vero è che nella stessa anima si riproduce una distinzione simile a quella che nell' uomo vi è fra il corpo e l'anima; la quale consta di corpo e di spirito (Advers. Marc. V, 15 p. 320). Ma questo corpo dell' anima è diverso da quello sensibile ed esterno; poichè l'anima è invisibile e per la qualità di tal corpo e per la natura della sua sostanza (De an. 8, p. 309 s.);

(1) Cf. Esser, *Die Seelenlehre Tertullian's*, Paderbon 1893.

e perciò si può dire che l'anima non ha in sè nulla di carnale (De Carn. Chr. 10 p. 455 *anima carnea non est*), e che essa si serve del corpo come d'un necessario strumento (de resur. 17, p. 488 s.).

D'altra parte Tertulliano insiste sul concetto dell'unità personale , della quale fa parte il corpo. Non solo come cristiano, ma anche come filosofo non si appaga della sola immortalità dell'anima. E se talora dice che l'anima pur da sola avrà il suo giudizio e la sua sanzione di premio e di pena, tuttavia riconosce che questo non è che uno stato imperfetto a cui deve tener dietro la perfetta vita, come la coscienza precede l'azione. Operare nel pieno significato l'anima non può senza il corpo carnale (1).

Ora in questa analisi del valore del corpo carnale sta, per Tertulliano, il cardine della questione e insieme l'originalità della sua ricerca. In questo punto difatti s' incontrano l' esigenze razionali e i motivi religiosi provenienti dalla fede cristiana ; sopratutto il motivo cristologico. Se Cristo è apparso nella carne e nella carne è risorto , la stessa resurrezione deve aspettare il cristiano. Ecco perchè Tertulliano combatte vivacemente ogni forma di Docetismo, e alla fine del suo scritto *De carne Christi* dichiara che l' altro *De resurrectione carnis* non è che una continuazione di quello. Il presupposto della resur-

(1) De res. carn. 1, *quantum enim ad agendum de suo sufficit, tantam et ad patiendum. Ad agendum autem minus de suo sufficit. Habet enim de suo solummodo cogitare, velle, cupere, disponere. Ad perficiendum autem operam carnis expectat.*

rezione della carne umana è la realtà della carne del Cristo.

Seneca e Paolo avevan considerata la carne come fonte d' ogni peccato (1). Tertulliano, preceduto su questa via da Giustino e da Atenagora, ne rivendica la dignità. E per un doppio rispetto; per la condizione stessa della natura umana, e per la forma propria del nome cristiano. L'affinità che corre fra il corpo umano e il mondo materiale non è tale che ne escluda il profondo divario (De res. Car. c. 5-7). Nella creazione l'uomo occupa un posto privilegiato , come quello che non fu soltanto , come il mondo, prodotto dalla parola di Dio, bensì escì dalle sue stesse mani , onde si può dire che il mondo sia creato per lui (2). L'avere Dio tratta la carne dalla materia e plasmata colle sue mani, implica che essa sia purificata, ed elevata a tal grado che la fragile argilla potesse poi divenir capace di accogliere poi il verbo, cioè il Cristo ; concetto questo che ritroviamo poi in Dante (Par. VIII , 145, ss.).

E quinci puoi argomentare ancora
Vostra resurrezion, se tu ripensi
Come l'umana carne fèssi allora,
Che li primi parenti intrambo fènsi.

(1) Per l'uso di questo termine fra gli Stoici, cfr. Senec. Ep. 65. Cons. ad Marc. 24. Persius Satyr. II, 62. Zeller, *Theolog. Jahrb.* 1852 p. 293 e seg. Baur, *Drei Abh. zur Alt. Phil.* herausg. von Zeller 1876 p. 406.

(2) Adv. Marc. I, 13 Mundum homini, non sibi fecit. cf. II, 8.

E solo per questa trasformazione dell' argilla in carne il corpo poteva divenire il *vas spiritale*, l' abitacolo dell' anima. Il nesso loro anzi fu ed è così intimo che non puoi pensare alcuna attività dell'anima che sia dissociata dal corpo, e più che strumento dell'anima diresti il corpo compagno e compartecipe dei suoi destini (*consors et cohaeres*).

Ma oltre a questo, i Cristiani sanno che vera salute e redenzione non vi è al di fuori della carne; onde *caro salutis est cardo.* Solo la carne difatti riceve in sè stessa gli atti esterni dei sacramenti, il battesimo, il crisma, l'imposizione delle mani, l'eucaristia, per trasmetterne le benedizioni e l'efficacia all'anima, quasi viatico d'immortalità. Solo il corpo si esercita nelle opere di astinenza, di verginità, di martirio. Ora tutti questi tesori di grazie che Dio ha prodigati sull'opera delle sue mani, sul vaso ripieno del suo spirito, non possono andare perduti nella dissoluzione. Onde a ragione Paolo chiamava il corpo « tempio di Dio » membra di Cristo (1). L'analogia fra il corpo e il « vaso » o « strumento » non tiene poichè il vaso o lo strumento è diverso sostanzialmente da chi l' adopera. Invece la carne è creata coll' anima nello stesso atto generativo, in modo che quella unione che si forma nella origine della vita debba poi per necessità ricomporsi (De An. 27 p. 344 ss.;

(1) Nota giustamente l' Haller op. cit. p. 332 che Tertulliano adopera senza distinzione i termini di σῶμα e σάρξ senza avere una idea chiara del valore teologico del concetto di σάρξ secondo Paolo.

ib. 36 p. 362 de resurr. c. 45). Ecco perchè l'Apostolo chiama il corpo « l'uomo esteriore » come correlativo dell'anima (De resurr. c. 16).

Così Tertulliano sente e dimostra che il rivendicare la dignità della carne è la sola via per assicurarne la salvazione ; che solo se il corpo non è più il carcere o il servo dell'anima ma il compagno, può esser fatto partecipe dei destini immortali di essa. E in questa dimostrazione egli combina l'antropologia e la rivelazione, la ragione e l' autorità, il Traducianismo e la cristologia. Ma non dimentica perciò i motivi analogici della resurrezione di cui si eran valsi i più predecessori fino da Clemente Romano; anzi gli ripete con variazioni e movenze sempre vivaci ed originali. Poichè Dio prima che per la rivelazione scritta si manifestò nella sua opera, e i profeti stessi non sono che discepoli della natura (De resurr. 12 p. 481 s.). Nè è a dubitare che Dio non resusciti i morti, egli che tutto risuscita. Poichè dovunque giri lo sguardo, ti si presentano segni di questa resurrezione nella natura. Tertulliano ricorda la vicenda del giorno della notte. Il giorno è come sepolto nelle tenebre della notte; tutto si discolora e si fa muto. È come un piangere universale il giorno *che si muore*. Ma il giorno risorge col nuovo sole, uscendo dalla notte come dalla sua tomba ; mentre nella notte le stelle che impallidivano nel giorno, rifulgono. E rifulge la luna, che muta nelle sue fasi. Inverno ed estate , primavera e autunno ritornano con regolare vicenda. E secondo essa rifiorisce la terra che si riveste di piante. Ora è mirabile questo ordine che distrugge per rinnovare. Ciò che noi troviamo era un tempo, ciò che noi perdiamo, ritornerà: testimonianza

universale della futura resurrezione dei morti; perchè è assurdo il pensare che questa legge universale non valga per l'uomo. (De res. 12, p. 481 s. Apolog. 48 151 s.). Queste immaginose analogie ritroviamo con fine eleganza descritte, nel suo bello stile, anche da Minucio Felice nell' « Ottavio », le cui relazioni letterarie coll' « Apologetico » di Tertulliano sono ancora un problema per la critica, quando ammonisce che la natura universa adombra il conforto della futura resurrezione dei nostri corpi, che, nel sepolcro, come gli alberi nell' inverno, aspettano la loro primavera (1).

Al perfetto giudizio dell'anima e all'adempimento della giustizia divina Tertulliano del resto riconosce necessario che l'anima rivesta la sua spoglia (De resur. 17 Apol. 48 p. 292). Se non chè nella resurrezione questa perderà ogni imperfezione e caducità (De resurr. 57 p. 543), ed anzi il sesso femminile si trasmuterà del maschile (de cultu foem. I 2, 704).

A questi argomenti razionali e naturali Tertulliano unisce ma in secondo grado le prove scritturali, alle quali lo costringevano gli Gnostici che avevano interpretato le parole della rivelazione in senso allegorico e spirituale (De res. 18, 39). Egli consente bensì che vi sieno espres-

(1) Min. Fel. Octav. c. 34 p. 48 s., ed. Halm (Corp. Script. Eccl. Latin. Vol. II). « Vide adeo quam in Solacium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur..... ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno... expectandum nobis etiam corporis ver est ».

sioni che hanno questo senso figurato così negli Atti degli apostoli come nelle lettere di Paolo (c. 23-31); e riconosce perfino il significato politico della visione d'Ezechiele. Ma la maggior parte dei luoghi biblici dell'antico e del Nuovo Testamento ch'egli commenta con sottile industria (c. 32-56) (1) confermano mirabilmente, per lui, quello di che la ragione aveva certificati, la resurrezione ventura dei nostri corpi.

Così tutto quello che la riflessione filosofica e teologica precedente aveva detto intorno a questo punto dell' insegnamento cristiano vien ripreso e rifuso da Tertulliano in una elaborazione originale, onde la dottrina della resurrezione prende nell' opera sua una forma compiuta e d'ora in poi definitiva. La tradizione centrale della Chiesa può avere aggiunto qualche ritocco al quadro, ma le linee organiche non solo, sì anche le masse, come direbbero i pittori, e l'intonazione del colorito rimangono sempre quelle medesime che sono fissate negli scritti del Padre Africano. Il che non toglie che voci dissidenti qua e là non sorgessero; ma a sempre più larghi intervalli. Una di queste voci che ebbe più lunga eco, venne naturalmente, intorno all'età di Tertulliano, dalla scuola cristiana d'Alessandria.

(1) Su questo punto rinvio all'Haller, *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, 1892 p. 334, ss.

§ 2.

I Padri Alessandrini

Se intorno al principio del terzo secolo il dogma della resurrezione si può dire stabilmente fissato nella forma realistica che aveva avuto specialmente da Tertulliano, lo spirito della dottrina di Paolo non mancò di rifiorire di tempo in tempo nei più alti e liberi intelletti della Chiesa. Nel tempo stesso che il Padre Cartaginese dava quella formula alla Chiesa dell' occidente che inclinò sempre all' interpretazione sensibile della resurrezione, i Padri gnostici d'Alessandria continuavano la tradizione spiritualistica, movente da Paolo. In una atmosfera intellettuale com' era quelle d' Alessandria, satura, per così dire, della speculazione ellenistica e della filosofia religiosa degli gnostici, era naturale che il pensiero cristiano si mantenesse alieno dalla forma grossolana e volgare della fede nella resurrezione per guadagnare a questa credenza cristiana le classi più colte del mondo giudaico pagano circostante.

Quale opinione professasse intorno a questo punto Clemente d' Alessandria, non è possibile definire precisamente, poichè egli stesso non compose il promesso trattato intorno alla Resurrezione (1). Pure le linee generali del

(1) Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria* 1886 p. 111 Haller, op. cit. p. 338.

suo insegnamento appariscono assai chiare. Respingendo, com'egli faceva, il Chiliasmo (Strom. VII, 12. 74) non poteva accogliere nemmeno la resurrezione materiale. La resurrezione non è di questa carne, ma, come aveva detto Paolo, d'un corpo glorificato; pianta nuova rispetto a quel seme e senza alcuna distinzione sessuale (Paedag. I, 4, 10; 6, 46). La trasformazione è operata dal fuoco, strumento non di pena, ma di questa misteriosa sublimazione che prepara l'organismo ad una nuova esistenza, come Clemente dice (Strom. VII, 6,34 cfr. Minuc. Fel. Oct. 35) con evidente reminiscenza d'una intuizione eraclitèa e stoica.

D'altronde il dualismo psicologico che Clemente ereditava dai Platonici e da Filone, non gli consentiva di ammettere una perfetta reintegrazione del corpo materiale. Come nel sonno il corpo solo si riposa, mentre l'anima rimanendo operosa, indipendentemente da quello, pensa generando i sogni (1), così anche quando sia separata interamente dal corpo perdurerà nel suo essere che è « semovente (ἀεικίνητος αὕτη), in eterno, affinchè » le sostanze che nel mondo sono permiste e confuse sieno restituite nelle qualità loro. Onde non senza ragione può distinguersi l'anima dall'uomo apparente; quella si salva per sua natura, questo si dilegua (2).

(1) Paedag. II, 9, (p. 469 Migne, Patrolog. Graec. Vol. VIII) ἀλλὰ τὸ σῶμα, ἀναπαύλαις διαναπαυόμενον, παρίεται μὴ ἐνεργούσης ἔτι σωματικῶς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καθ' αὑτὴν ἐννουμένης.

(2) Strom. III, 9, (p. 1165 Migne)... τόν τε φαινόμενον καὶ τὴν ψυχὴν, πάλιν τε αὖ τὸν σωζόμενον καὶ τὸ μή. Sul dualismo plato-

La più vigorosa opposizione contro il materialismo di Tertulliano, si deve però ad un altro suo contemporaneo d' Alessandria, Origene. Lo scritto di lui περὶ ἀναστάσεως, composto, come pare, in due libri (Euseb. H. E. VI, 24, 2) è perduto; e solo ce ne avanzano pochi frammenti, conservatici dalla Apologia che ne fece Pamfilo di Cesaréa, e sopratutto dalla confutazione di Metodio d' Olimpo, da poco integralmente scoperta in un antica versione slava (1). Ma combinando questi scarsi frammenti con quei luoghi delle sue opere dove egli s' esprime sulla resurrezione, (segnatamente De Princip. II, 10 Contra Cels. III, 41; IV, 57; V, 17-23; VI, 29) possiamo con molta approssimazione ricomporre il pensiero di lui su questo argomento.

Che Origene neghi addirittura la resurrezione, come alcuni critici recenti hanno affermato (2), non risponde nemmeno a ciò che sappiamo dello scritto perduto, ed è escluso poi dagli scritti d'Origene che possediamo. Il processo della *apocatastasi* universale si compie necessariamente nella resurrezione dei corpi. Nè meno degli altri scrittori cristiani Origene insiste sulla necessità etico-religiosa della resurrezione. Sarebbe assurdo, diceva anche nello scritto

nico-filoniano di Clemente cfr. Merkel, *Clemens Alexandr. in ihrer Abhängigkeit von der griech. Philos.* 1879 p. 28 e sgg.

(1) Bonwetsch, *Methodius von Olympus* I, Erlangen 1891 cfr. l'indicazione dei frammenti presso Harnack, *Gesch. d. Altchristl. Literatur* I 384, 1893.

(2) Redepenning, *Origenes* 1841-46 II, 127, Dénis, *La philos. d'Origéne* p. 325, 1884.

sulla resurrezione, e ripete anche nell' opera περὶ ἀρχῶν, (1) che l' anima abbia peccato in un corpo e sia punita in un altro; o che il corpo dei martiri che come quello del Cristo ha sofferto tanto, possa venir defraudato del premio. Nè può essere coronata la sola anima, poichè ai vizi di natura e all' ingenita libidine resiste la carne per Cristo, raggiungendo la perfezione della castità solo con grave fatica (2).

Ma non può negarsi che Origene, ostile assai più di Clemente ad ogni tendenza chiliastica ed escatologica (De Princ. II 11), fosse inclinato naturalmente a sacrificare la perpetuazione dell' elemento materiale e sensibile nella esistenza del mondo futuro. Nè diversamente poteva pensare un discepolo di Ammonio Sacca, e condiscepolo di Plotino. Egli accetta bensì la formula ecclesiastica di « resurrezione della carne », e riconosce che nel gran giorno finale l' anima umana sarà ricongiunta al corpo (3). Ma se difende la resurrezione di *questo corpo*, e anche della

(1) Frammento 17 dall'Apologia pro Orig. di Pamfilo presso Origenis Opp. ed. De la Rue, Migne Patrolog. graec. T. XI p. 92 s. e Origene presso Hieronym. Ep. 98 ad Pammach. (Ib. col. 97) De Princip. II 10. 1. (Orig. Opp. p. 233 s.).

(2) Fr. 17 l. c.

(3) Sulla dottrina della resurrezione in Origene cfr. in generale Bigg, *The Christ. Platonists* ecc. p. 225-27 Harnack, *Dogmengesch.* I, 553 Stöckl, *Gesch. d. chr. Philos. zur Zeit der Kirchenväter.* 2 ed. Mainz 1891 p. 141 s. Ramers, *Orig. Lehre v. d. Auferst. d. Fleisches* 1851.

carne (e Pamfilo di Cesarea nella sua Apologia insisteva su questo punto) (1), non sa consentire però la resurrezione di *questa carne*. Riprendendo il concetto di Paolo, considera il corpo di resurrezione come un *corpus spirituale*, radioso e glorioso come i corpi angelici e luminoso come gli astri del cielo; e come combatte quindi coloro che negano la resurrezione, così d' altra parte respinge la sentenza degli altri « qui valde vilem et abjectum sensum de resurrectione corporis introducunt » (2).

Incerto dapprima fra le due opposte conseguenze a cui spingevano il suo pensiero da un lato la dottrina della Chiesa e dall' altro le sue convinzioni neoplatoniche, ad ammettere cioè l'eterna durata del corpo e la negazione d' ogni corporeità nella finale rigenerazione come incorporea era la condizione originaria degli spiriti, (De Princ. I. 6, 4. II 3, 7), Origene trova più tardi come una via d' uscita nel suo concetto della materia, docile all' opera del creatore e suscettiva di tutte le forme (III, 6. 3). Data una tale natura, essa può quindi anche nel corpo umano essere sublimata in natura spirituale perdendo la sua gravezza terrena; e così il corpo appartenendo a questo mondo (o Eone) può divenire un corpo degno dell'altro eone.

Questo implica che, per Origene, non vi sia disconti-

(1) Intorno a Pamfilo e alle sue relazioni con Origene, si vede l'Harnack, *Gesch. d. altchr. Literatur* II p.545 ss

(2) De Princ. II, 10, 3 Hieronym Ep. 38 (Ib. col. 97) « Sibi autem utramque displicere sententiam (Origenes dicit), fugere se et nostrorum carnes et haereticorum phantasmata ».

nuità fra l'uno e l'altro. Dovunque egli tocca della resurrezione, ritorna sull'imagine Pauliniana del seme e della spiga, simbolo di codesta continuità; imperocchè il corpo di questo secolo è al corpo del secolo venturo quello che il germe alla pianta che ne germoglia; e così il corpo corruttibile ottiene l'incorruttibilità trionfando della morte (1). Come il corpo nostro è il medesimo di quello di trent' anni sono, e i tratti che distinguono la individualità e la struttura rimangono inalterati, e solo mutate sono le molecole, così avverrà che il corpo futuro, pur conservando integralmente le parti più nobili del corpo presente, ne avrà perduto le funzioni più infime. Questa trasfigurazione (μετασχημάτισις) implica dunque la continuità. L'anima ha inoltre un potere assimilativo e creativo (λόγος) capace di attrarre dal corpo decomposto gli elementi a lei confacevoli, e ricostruire un suo corpo (2).

Così dunque è lecito parlare di una germinazione dei morti della terra, e di coloro specialmente, nei quali la forma sostanziale la *ratio* del corpo perdurando, potrà es-

(1) Contra Cels. III, 18, 19 V, 14 ss. Fr. 18 (dall'Apologia di Pamfilo Migne Patrolog. XI p. 93). De Princ. II 10, 2.

(2) De Princ. II 10, 3; III, 6, 4 segg. Sel. in Psalm. I, 3. Contra Cels. V, 22. Più accentuato apparisce il dualismo nel fr. 19 dello scritto sulla resurrezione (dal libro di Metodio sulla resurrezione, riferito da Fozio, Bibliotec. cod. 224. Migne Patrolog. Graec. XI col. 94. Quivi sono illustrati i racconti biblici di Lazzaro e del ricco, e dell' apparizione di Samuele, per concludere *διδάσκουσιν ὅτι καὶ νῦν τῇ ἀπαλλαγῇ σώματι χρῆται ἡ ψυχή.*

sere resuscitata dal volere divino (1). Se non chè, come il nuovo corpo sarà conforme al mutato ambiente in cui si trova, così sarà anche proporzionato ai gradi diversi di purità e di perfezione dell' anima che riveste. Il corpo del malvagio non potrà sortire quella dignità e quella gloria di che è rivestito il corpo spirituale di coloro che avranno meritato di conseguire la gloria del cielo (2). Poichè solo al corpo spirituale degli eletti sembra si possa attribuire quella natura eterea e imponderabile di cui parla Origene (3). Respingendo egli la dottrina della morte dell'anima ammessa da alcuni (Euseb. Hist. Eccl. VI. 37, p. 232 ed. Schwegler), sembra ammettesse che, mentre l' anime elette salivano al cielo (4), le altre non ancora purificate vengano in uno stato di pena come redente da un fuoco purificatore (5), al quale egli, al pari di Clemente, dà un significato simbolico.

(1) Fr. 18 (Ib. p. 92) « de terrae pulvere suscitantur a mortuis ex omnibus locis ii quibus ratio illa substantiae corporalis in ipsis corporibus permanebat, quae in terram prolapsa Dei voluntate iterum suscitantur ». Hieronym. Ep. 38 ad Pamm. Ib. col. 97.

(2) De Princ. II 10, 3 (Orig. Opp. p. 236) III 6, 4.

(3) Presso Hieronym. Ep. 38 ad Pam. (Orig. opp. ed. cit. col. 97) « aliud nobis spirituale et aethereum promittitur quod nec tactui subjacet, nec oculis cernitur, nec pondere peregravatur ». In questo corpo spirituale anzi sarà la piena vigoria dei sensi più alti. Ib. V in illo autem corpore spirituale toti videbimus, toti audiemus, toti operabimur ».

(4) Orig. Hom. II in Reg. I.

(5) Contra Cels. V, 15; VI, 26. Hom. in Luc. XIV.

Così Origene cercava di ricondurre la dottrina della resurrezione ai principi dell' interpretazione pauliniana. I suoi successori l' oltrepassarono su questa via, e mentre sappiamo di alcuni Origenisti che dicevano il corpo di resurrezione essere di « forma sferica » come i corpi stellari, opinione attribuita malamente allo stesso Origene (1), così alcuni cristiani accusavano questi di avere asserito che il Salvatore abbandonò il suo corpo nel sole; idea probabilmente d' origine gnostica, e che sappiamo essere stata professata al tempo di Pamfilo (Apol. 7) da alcuni che si fondavano sulla interpretazione d' un luogo biblico (Psal. XIX, 4) « pose nel sole il tabernacolo suo » (2).

Questa nuova germinazione gnostica che veniva su dalle dottrine d' Origene doveva provocare naturalmente una reazione della chiesa non solo contro gli ultra origenisti, ma contro il loro stesso progenitore. Fra tutte le dottrine di lui quelle che fu assalita con più veemenza fu appunto quella della resurrezione (3). Questo movimento antiorigenista sembra si formasse già in Alessandria. Sul principio del quarto secolo componeva con questo spirito uno

(1) Bigg. op. cit. p. 226.

(2) Origene applica nella questione sul corpo del Signore i principi generali che valgono per quello dell' uomo Contra Cels. II, 62; III, 41 cf. Denis, Origéne p. 297. Bigg. op. cit. p. 226.

(3) Cf. Westcott, *Origen and the Beginnings of Chr. Philosophy* in Essays in the Hist. of Religious Thought in the West. London 1891 p. 243 s.

scritto περὶ ἀναστάσεως Pietro d'Alessandria, di cui ci avanzano alcuni frammenti (1); come anche contro l'Origenismo e il sistema allegorico sembra fossero diretti i due libri di lui περὶ ψυχῆς. (2). Più direttamente contro il libro d'Origene, e forse con maggior successo, scrisse un dialogo περὶ ἀναστάσεως Metodio d'Olimpo, un tempo suo seguace, negando, come pare, che il corpo sia cattivo in sè stesso e carcere dell'anima; e sostenendo, nel senso del realismo ecclesiastico, l'incorruttibilità del corpo di resurrezione. Da tutta la polemica di Metodio contro Origene e dalla dottrina sua ch'ei gli contrapponeva, nella cui esposizione non possiamo quì addentrarci perchè esce dai limiti che abbiamo imposti al nostro lavoro (3), apparisce ch'egli ritornava a quella intuizione materialistica dell'anima e dello spirito umano che i teologi Alessandrini avevano combattuta, e dalla quale Origene aveva mirato a sviare lo spirito cristiano. In Metodio riapparisce la tendenza stoica che abbiamo trovata già chiara in Tertulliano, nonostante la for-

(1) Pitra, Analecta IV p. 189-193; 426-29. Harnack Gesch. d. altchr. Liter. I, 446.

(2) Harnack, op. cit. l. c. Nulla invece sappiamo d'un altro scritto περὶ ἀναστάσεως di un tal Sesto (Euseb. V, 27), probabilmente più antico e forse contemporaneo d'Ippolito (Harnack, *Geschichte* ecc. II, 758 s.).

(3) Rinvio su questo punto specialmente al Ritter, *Gesch. d. chr. Philos.* II p. 4-13. Möhler *Patrologia* II, 76, e per le notizie letterarie relative a Metodio, oltre il lavoro citato dal Bontwetsch, all'Harnack, *Gesch.* n. I 468, ss.

ma platonica della sua trattazione, che egli combina con elementi aristotelici (1).

La polemica di Metodio contro Origene non valse naturalmente a distruggerne le dottrine e a menomarne l'efficacia. E come nella scuola catechetica d' Alessandria Origene ebbe dei seguaci fra i suoi successori, così anche nella Palestina, accanto ad Eusebio, sorsero dei difensori delle sue dottrine: e specialmente quanto alla sua teoria della resurrezione presero a difenderne l'ortodossia, contro le accuse di Metodio, Pamfilo di Cesarea e il Pseudo Adamanzio (2). Più tardi, le così dette tre stelle di Cappadocia, Basilio, Gregorio Nanzianzeno e Gregorio di Nissa ne continuarono le tradizioni e lo spirito; e come i primi due

(1) Metodio dimostra contro Origene che la forma non può separarsi dalla materia, e quindi nemmeno l'anima dal corpo, poichè questa è la natura delle creature. Solo Dio, che è scevro d' ogni passione, può essere incorporeo. L'anima invece deve pensarsi come una natura corporea; e Metodio lo dimostra ricorrendo all' argomento stoico che solo il corporeo può muovere il corporeo; presso Phot. Cod. 235. Questo stesso punto di vista riapparisce più tardi anche nello scritto περὶ ἀναστάσεως di Giovanni Filopono, cristiano aristotelico scrivente verso la metà del sesto secolo, combattuto poi dal vescovo Conone di Tarso, i cui frammenti ci avanzano presso Fozio e Niceforo (Phot. cod. 21).

(2) L' autore ignoto del dialogo « De recta in deum fide » che va sotto il nome di Adamanzio, e scriveva al principio del quarto secolo (cfr. Harnack. Gesch. I 478 ss.), si è giovato largamente pur combattendolo, dello scritto di Metodio περὶ ἀναστάσεως, Zahn, *Zeitschrift für Kirchengesch.* IX (1888) p. 222 ss.

composero una antologia dagli scritti origeniani (φιλοκαλία) per diffonderne le idee, così il Nisseno nelle sue dottrine antropologiche serba tracce non dubbie dell'Origenismo (1), ed anzi riproduce la dottrina origeniana nei suoi punti essenziali.

§ 3.

Cenno sulle vicende ulteriori della dottrina intorno alla resurrezione.

Chi seguisse le vicende successive di questa dottrina nella Chiesa, potrebbe assai agevolmente discernere le due correnti, spiritualistica e realistica, penetrare variamente e sovente mescolarsi in una comune direzione. Ma se la tendenza, che movendo da Paolo aveva toccato il sommo in Origene manifesta la sua vitalità di tempo in tempo nel pensiero cristiano, l'altra tenne il campo nella Chiesa d' occidente combinandosi con quelle esigenza profonda che la chiesa nell' interesse religioso aveva di moderare da un lato le intemperanze dell' ascesi come del libertinismo, che scaturivano egualmente dal dualismo psicologico e dal dispregio del corpo materiale; e dall'altro di conservare nella dottrina della resurrezione l' espressione più eviden-

(1) Cf. Hilt, *Des h. Gregor von Nyssa Lehre von Menschen*, Köln 1890 spec. p. 45 ss. Harnack *Dogmengesch.* II (1887), 149.

te ed intuitiva della sopravvivenza individuale nell' altra vita (1). Onde poi Dante cantò (Parad. XIV, 61).

Tanto mi parver subiti ed accorti
E l'uno e l'altro coro a dicere: *Amme,*
Che ben mostrâr disio de' corpi morti.
  Forse non pur per lor, ma per le mamme,
Per li padri, e per gli altri che fûr cari.
Anzi che fosser sempiterne fiamme

Nè le negazioni gnostiche della resurrezione non mancarono di riprodursi anche nell' età seguenti. Come gli Gnostici e i Manichei, anche i Catari sostennero il corpo essere opera del demonio, strumento esteriore dell'anima e senza libera partecipazione al bene e al male: e alle loro opinioni s'accostarono poi i Begardi. La stessa opposizione fu poi sostenuta, movendo da principi contrari dai così detti Libertini nel periodo della Riforma, contro i quali polemizzò vigorosamente Calvino.

Il perdurare delle opposizioni eretiche rese necessaria d'altra parte la vigile difesa della chiesa su questo punto dogmatico. Nè quindi fa meraviglia che contro le difficoltà

(1) È lo stesso motivo che aveva indotto Origene a rilevare la continuità dei due corpi, di resurrezione e umano, come dipendente e preparata dalla permanenza della forma o « ratio » del corpo umano nella mutabilità dei suoi elementi Contra cels. V, 23 s. Sel. in Psal 1, cfr. Baur, *Lehrb. d. chr. Dogmengesch.* Leipzig 1867 p. 139 s.

popolari e l'opposizione dei platonici contro l'idea della resurrezione reagisca vivamente Sant' Agostino (De Civ. Dei 13, 16, 17), insistendo, contro gli Origenisti specialmente, sulla identità materiale del corpo attuale e del corpo futuro (1), al pari di Girolamo (2), e dando anzi a codesta affermazione dell'identità un significato il più rigoroso e letterale (3), anche se talora sembra inclinare al concetto di una carne spirituale (De Civ. Dei, 22, 16 26). Oramai la dottrina origeniana dopo la fine del quarto secolo era sempre più considerata come eretica. La sua decadenza segnava la vittoria del tradizionalismo sulla speculazione spiritualistica. La dottrina della Apocatastasi e della finale liberazione del demonio, adottata già anche da Gregorio di Nissa; (4) l'interpretazione delle pene infernali come pene della coscienza; l'idea della creazione di sempre nuovi mondi, venivano sempe più abbandonate come eretiche al pari di quella che ne era come il centro, l'interpretazione spirituale della resurrezione del corpo. E sebbene i Padri di Cappadocia l'avessero accolta pur con molte modificazioni, l'opposizione di Metodio e più tardi d'Epifanio (Haer. 64, c. 12 ss.) contro l'idea origeniana della resurrezione, sostanzialmente trionfò, e la

(1) August. Enchir. ad Laur. c. 88. Civ. Dei 22, 17; 20, 20, 20 Adv. Faust. 11, 3. Serm. 256 n. 2; 214 n. 6.

(2) Adv. Jovin. I, p. 778 (IV ed Martianay) Ep. 38 ad Pamm.

(3) Civ. Dei 22, 19, Serm. 243 n. 3.

(4) Cfr. la seconda parte del suo scritto περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως (Greg. Nyss opp. T. III, p. 181 s. ed Oehler) Orat. catech. 8, 35.

fede nella perfetta identità del corpo di resurrezione col nostro corpo, avvalorata dall' autorità di Girolamo e d'Agostino, rimase come la sola credenza ortodossa ed accettata comunemente. Con che non veniva soltanto escluso l'Origenismo, ma anche l' estrema opinione degli Ieraciti e di alcuni monaci egiziani, secondo i quali dovrà resuscitare un altro corpo (1).

Ma nonostante la condanna pronunziata contro Origene sotto Giustiniano, l' Origenismo riapparve in Scoto Erigena, che insegnando il ritorno di tutte le cose in Dio, veniva a dare alla risurrezione un significato simbolico e spirituale (De div. Nat. 2, 11). E fu necessario che i Dottori scolastici, e specialmente Duns Scoto e San Tommaso (2) riprendessero in esame il dogma della resurrezione difendendolo da' nuovi assalti, non senza però conservare qualche leggera traccia del senso spirituale di Paolo e d'Origene. Anche l'Aquinate ammette difatti nell' anima, separata dal corpo, una propensione verso di esso (*habitus*) che nella resurrezione s' effettua pienamente. Se il composto come tale è migliore e più perfetto che non la parte da sola, la perfezione e la gloria della natura umana implica l' integrità di essa e il rinnovamento

(1) Epiph. Haer. 47, 1; 83 cfr. Klee, *Storia dei Dogmi* (trad. it.) 1854, II p. 242. Questa opinione fu poi riprodotta da molti anche nei tempi posteriori, p. e. dai Sociniani, dagli Arminiani e dai seguaci del Veigel.

(2) Thom. Sum. Theol quaest. 69 art. 1; qu. 56 art. 1-2 qu. 75 e 76. Duns. Scot. Sent. 4, dist. 93 q 1.

dell' universo richiede il rinnovamento della natura umana nella sua totalità (1); onde sebbene l' anima possa essere beata, nella contemplazione di Dio, indipendentemente dal corpo, la perfezione della beatitudine importa la sua riunione col corpo, per la quale se la beatitudine non cresce in ordine intensivo, s' accresce in forma estensiva: concetto che Dante ha espresso mirabilmente in quei versi del Paradiso XIV, 43 (2).

> Come la carne gloriosa e santa
> Fia rivestita, la nostra persona
> Più grata fia, per esser tutte quanta,
> Perchè s'accrescerà ciò che ne dona
> Di gratuito lume il sommo Bene,
> Lume che a lui veder ne condiziona

Da questo concetto che la pienezza della vita spirituale non si raggiunge senza l'organo corporale, era facile trarre la conseguenza che ne trassero, ritornando ad un motivo origeniano alcune teologiche moderne, in Germania segna-

(1) Sum. Theol. I 2 qu. IV, art. 5, anima autem sine corpore non habet perfectionem naturae..... ergo anima sine corpore non potest esse beata.

(2) È notevole che Dante, quanto all'anima dei dannati sembra ammettere la resurrezione del corpo terreno Inf. XIII, 103 « Come l'altre, verrem per *nostre* spoglie »; mentre nel Purgatorio I, 75 si parla della *reste ch'al gran dì sarà sì chiara*, e nel Paradiso della *carne gloriosa e santa.*

tamente, vale a dire la perfetta personalità esser data dal potere che ha l'anima di ricostituire per virtù propria un corpo di natura pressochè spirituale, che abbia cioè quella « *claritas* e *subtilitas* » che i Dottori scolastici attribuivano pure al corpo di resurrezione.

INDICE